مهرجان الغزالي في دمشق
شوال ١٣٨٠ هـ - مارس ١٩٦١ م

أبو حامد الغزالي

في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية



أبو حامد الغزالي

في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده



مهرجان الغزالي في دمشق
٢٧-٣١ مارس ١٩٦١

أبو حامد الغزالي

في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يتضمن هذا الكتاب مجموعة الـكلمات والبحوث التي ألقيت في المهـرجان الذى أقامـه المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمدينة دمشق فى المدة من ١١ إلى ١٥ من شوال سنة ١٣٨٠ الموافقة ٢٧ إلى ٣١ من مارس سنة ١٩٦١ بمناسـبة مرور تسعمائة سـنة على ميـلاد الإمام أبى حامد الغزالى .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

جرى المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية منذ إنشائه على سنة حميدة ، هى الاحتفال بذكرى أعلام الفكر العربى والإسلامى كلما سنحت لذلك فرصة مناسبة ؛ ولما كان أبو حامد الغزالى قد ولد فى سنة ١٠٥٩ م ، فقد رأت لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس أن تنتهز فرصة العام المئوى التاسع لمولده ، فتقيم مهرجاناً تحتفل فيه بذكراه ؛ احتفالا يتناسب مع مكانته فى الثقافة الإسلامية والعربية من جهة ، وفى تاريخ الفكر الإنسانى كله بصفة عامة من جهة أخرى ؛ فتقدمت فى ٥/٧/١٩٥٩ بمذكرة فى هذا الشأن ، تقترح فيها إقامة الاحتفال بمدينة دمشق لمدة أسبوع يقع فى شهر مارس سنة ١٩٦٠ ، إذ كانت دمشق هى مسرح التحول الروحى الكامل فى حياة الغزالى ؛ وعرضت المذكرة على شعبة العلوم الاجتماعية بالمجلس الأعلى ، فى اجتماعها المنعقد فى يومى ٤ و ٥ من يوليو سنة ١٩٥٩ ، فوافقت عليها ؛ ثم رفع الأمر إلى المجلس الأعلى فى اجتماعه بتاريخ ٧/ ١١/ ١٩٥٩ ، فوافق على إقامة الاحتفال فى الموعد الذى يحدده مكتب المجلس من عام ١٩٦٠ ، لكن ظروفاً تتصل بالإعداد لإقامة الاحتفال وبالدعوة إلى حضوره ، قد أدت إلى إرجاء موعد الانعقاد إلى عام ١٩٦١ ، حيث تحددت له الفترة الواقعة بين ٢٧ و ٣١ من شهر مارس .

وأخذت لجنة الفلسفة والاجتماع تعد العدة لهذا الاحتفال ، فمن ذلك أنها اقترحت فى جلستها يوم ٣/ ١٢/ ١٩٥٩ أن يوضع ثبت تفصيلى شامل لمؤلفات الغزالى ، وقد ووفق على الاقتراح وعهد بتأليفه إلى الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ؛ كما أعدت خطة التنفيذ وتوجيه الدعوات فى داخل الجمهورية وخارجها ؛ ولقد وافق السيد رئيس المجلس الأعلى على أن توجه الدعوات إلى الجهات الآتية :

١ ــ الدول العربية .

٢ ــ الدول الإسلامية غير العربية : إيران ، أفغانستان ، إندونيسيا ، باكستان ، تركيا .

٣ ــ ألبانيا ، الصومال ، الهند ، غينيا ، نيجيريا ، يوغوسلافيا .

٤ ــ الجامعات الآتية :

أ ــ جامعات الجمهورية العربية المتحدة .

ب ــ جامعات الدول العربية .

حـ ــ جامعات أجنبية : أكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتى ، جامعة استانبول ، جامعة أنقرة ، جامعة طهران ، جامعة لاهور ، جامعة عليكره .

٥ ــ المجمع اللغوى بالقاهرة .

٦ ــ المجمع العلمى العربى بدمشق .

٧ ــ المجمع العلمى ببغداد .

٨ ــ الإدارة الثقافية للجامعة العربية .

٩ ــ المستعربين : أحمد أطش (أنقره) ، على آصر حكمت (طهران) حلمى ضيا ألكن (استانبول) ، إبراهيم أغا شبو كشو (أنقره) .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٠ — المستشرقين : لويس ماسنيون (فرنسا) وقد اعتذر ، هنرى لاوست (فرنسا) ، آرثر آربرى (إنجلترا) ، فرانشسكو جابرييلى (إيطاليا) ، جارسيا جومز (أسبانيا) ، هلموت ريتر (ألمانيا) .

١١ — اليونسكو .

١٢ — جمعية مسلم أزاد الإيرانية .

وكذلك وجهت الدعوة إلى جماعة من الباحثين العرب الذين عرفوا باهتمامهم بالغزالى ، فاشترك بعضهم بإلقاء بحثه فى الاحتفال ، واكتفى بعضهم الآخر بإرسال بحثه لينشر ، وسيرى القارئ هذه البحوث فى مواضعها من هذا الكتاب .

وفى يوم الاثنين السابع والعشرين من شهر مارس سنة ١٩٦١ ، وفى قاعة المحاضرات العامة بجامعة دمشق ، افتتح الاحتفال بكلمات السادة مندوبى المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، والسادة مندوبى الدول ؛ فألقى السيد السكرتير العام للمجلس كلمة قصيرة مهد بها لكلمة الافتتاح التى ألقاها السيد وزير الثقافة والإرشاد القومى — نيابة عن السيد رئيس المجلس — ، وتلاه السيد مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس ، ثم تعاقب مندوبو الدول بكلماتهم ، فتكلم مندوبو أفغانستان ، وغينيا ، والجزائر ، والسودان ، والهند ، وباكستان ، واليونسكو .

ولبث المهرجان قائماً أيام الثلاثاء والأربعاء والخميس والجمعه (٢٨ — ٣١ من مارس) يعقد جلساته فى الصباح وفى المساء ؛ وتولى السيد الدكتور إبراهيم بيومى مدكور رئاسة الجلسات .

وقد رتبت كلمات الباحثين فى هذا الكتاب بترتيب إلقائها ، ثم أثبتنا فى آخر الكتاب البحوث التى أرسلها أصحابها الذين لم تسمح لهم ظروفهم بالحضور .

ولقد تناولت البحوث جوانب متعددة من حياة الغزالى وفكره ، فخمسة بحوث تناولت حياته : فى بغداد ، وفى دمشق ، وصلته بالمغرب ، وحقيقة مرضه وشخصيته ؛ وبحثان فى منهجه ، وأربعة بحوث فى تصوفه : أحدها فى معرفة الغيب ، والثانى فى حاسته الدينية ، والثالث فى مفهوم الحب عنده ، والرابع فى تصوفه كما يبدو فى الشعر المنسوب إليه ؛ وخمسة بحوث فى فلسفته : أحدها فى مصادره اليونانية ، والثانى فى فلسفته الدينية ، والثالث فى العلية والاتفاق ، والرابع فى الغزالى الفيلسوف ، والخامس فى الغزالى المفكر ؛ وبحث فى أثر الغزالى فى الحياة العقلية والروحية فى الإسلام ؛ وبحثان فى الأخلاق عند الغزالى : أثره فى الأخلاق ، ومعانى الجوانية فى فلسفته الخلقية ؛ وبحثان فى علم النفس ، أحدهما فى تحليل الحسد ، والثانى فى وظائف النفس ؛ وبحث فى فلسفة السياسة ، وبحث فى الاجتماع موضوعه تحديد النسل ، وبحثان فى التربية ، وبحثان فى الفقه : أحدهما فى الزكاة والآخر فى الاجتهاد ؛ وغير ذلك من بحوث تناولت جوانب فرعية كثيرة .

وسيجد القارئ كلمة وافيه .. ألقاها السيد رئيس الجلسات فى الجلسة الأخيرة من المهرجان ، ليلخص بها الاتجاهات التى شملتها هذه البحوث .

وختم المؤتمر أعماله بتوصيات لتخليد ذكرى الغزالى .

زكى نجيب محمود
عضو لجنة الفلسفة والاجتماع

١٧ أكتوبر ١٩٦١

عهدت لجنة الفلسفة والاجتماع إلى الدكتور زكى نجيب محمود عضو اللجنة الإشراف على إخراج أعمال هذا المهرجان والتقديم لها .

برنامج الاحتفال



الاثنين ١١ من شوال (٢٧ من مارس)
الساعة السادسة مساء

حفل الافتتـــاح

كلمات الافتتاح :

- الأستاذ يوسف السباعى سكرتير عام المجلس ، يقدم لافتتاح المهرجان
- كلمة السيد ثابت العريس وزير الثقافة والإرشاد القومى ، بالنيابة عن السيد رئيس المجلس
- كلمة السيد الدكتور عبد الكريم اليافى مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس

كلمات الوفود :

- الدكتور إسحق موسى الحسينى ... الأمانة العامة لجامعة الدول العربية
- السيد السفير صلاح الدين السلجوقى أفغانستان
- الأستاذ الشيخ إبراهيم القطان ... الأردن
- الدكتور وقار همدانى ... ... الباكستان
- الأستاذ محمد القسيرى ... ... الجزائر
- الأستاذ أحمد حسن فضل ... ... السودان
- الدكتور مصطفى جواد ... ... العراق — جامعة بغداد
- السيد محمد فودى تورى ... ... غينيا
- الأستاذ محمد جواد مغنية ... ... لبنان
- الأستاذ على أبو بكر ... ... نيجيريا
- الأستاذ خواجه غلام سيدين ... ... الهند
- الدكتور م . عمر الدين ... ... الهند
- الأستاذ نديم فليپوفتش ... ... يوغوسلافيا
- الأستاذ مها لنجام ... ... اليونسكو
- الأستاذ جائلين ثمين ... ... إندونيسيا

الثلاثاء ١٢ من شوال (٢٨ من مارس)

صباحاً : الساعة ١٠ — ١

— السيد السفير صلاح الدين السلجوقى « أفغانستان » ... أثر الإمام الغزالى فى الأخلاق
— الدكتور محمد ثابت الفندى ... ... من فلسفة الدين عند الغزالى
— الأستاذ ضيا ألكن « تركيا » ... ... Les Traductions en Turc de certains livres d'Al-Ghazzali.
— الدكتور عثمان أمين ... ... الجوانية الأخلاقية عند الغزالى
— الدكتور عبد الحليم محمود ... ... الإمام الغزالى ومعرفة الغيب
— الدكتور محمود قاسم ... ... العقل والتقليد فى مذهب الغزالى

مناقشة

*

مساء : الساعة ٥ — ٧

— الدكتور إبراهيم بيومى مدكور ... ... الغزالى الفيلسوف
— الدكتور عبد الرحمن بدوى ... ... الغزالى ومصادره اليونانية
— الدكتور م . عمر الدين « الهند » ... ... Al Ghazzali's conception of love with special references to the love of God.
— الدكتور زكى نجيب محمود ... ... القصيدة التائية للإمام الغزالى
— الأميرة فاريشتا ج . دى زاياس « باكستان »... ... Considerations on Al-Ghazzali's Pragmatical and Mystical approach to "Zakat".

مناقشة

الأربعاء ١٣ من شوال (٢٩ من مارس)

صباحاً : الساعة ١٠ – ١

– الدكتور محمد الهاشمى « العراق » ... ... العلية والاتفاق فى رأى الإمام الغزالى

– الدكتور عمر فروخ « لبنان » ... ... رجوع الغزالى إلى اليقين

– الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ... ... الحاسة الدينية عند الغزالى

– الدكتور عثمان شاهين « السودان » ... ... نظرية المعرفة عند الغزالى

– الأب فريد جبر « لبنان » ... ... مع الغزالى فى صميم تفكيره

مناقشة

الخميس ١٤ من شوال (٣٠ من مارس)

صباحاً : الساعة ١٠ – ١

- فضيلة الشيخ إبراهيم القطان « الأردن » ... ... الغزالى المربى والمعلم
- الأستاذ على أبو بكر « نيجيريا » ... ... الغزالى أعظم مجدد عرفه العالم أجمع
- الدكتور عبد الكريم اليافى ... ... النسل وقضية تحديده عند الغزالى
- الدكتور حسن الساعاتى ... ... المنهج الوضعى عند الغزالى
- الدكتور محمد عبد المعز نصر ... ... فلسفة السياسة عند الغزالى
- الأستاذ خالد معاذ ... ... الغزالى فى دمشق

مناقشة

*

مساء : الساعة ٥ – ٧

- الدكتور مصطفى جواد « العراق » ... ... عصر الإمام الغزالى
- الأستاذ الشيخ محمد جواد مغنية « لبنان » ... ... مصدر المعرفة عند الغزالى
- الدكتور على سامى النشار ... ... موقف أهل السنة من أبى حامد الغزالى
- الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ... ... الغزالى الفقيه

مناقشة

الجمعة : ١٥ من شوال (٣١ من مارس)

صباحاً : الساعة ٩،٣٠ — ١١،٣٠

– الأستاذ الشيخ محمد بهجة البيطار ... ... حجة الإسلام أبو حامد الغزالى
– الأستاذ تيسير شيخ الأرض ... ... نظرية المعرفة عند الغزالى
– الدكتور محمد مهدى علام ... ... الحسد عند الغزالى
– الأستاذ عبد الكريم العثمان ... ... وظائف النفس عند الغزالى
– الآنسة هيام النويلاتى ... ... تجربة الشك عند الغزالى
– الأستاذ يوسف الشاروني ... ... موازنة بين آراء الإمام الغزالى والقديس أوغسطين
– الأستاذ الشيخ محمد المنتصر الكتانى ... ... الغزالى والمغرب

مناقشة

*

مساء : الساعة ٥ — ٧

مناقشة

– الدكتور إبراهيم بيومى مدكور ... ... تلخيص أعمال المهرجان

التوصيات



المحتوى

صحيفة

البحوث التي ألقيت في المهرجان :

صحيفة

*

البحوث التى أرسلها أصحابها ولم تلق فى المهرجان :

أبو حامد الغزالى

فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده

الاثنين ٢٧ من مارس سنة ١٩٦١

جلســـة افتتاحيـــة

فى المســـاء



كَلِمَاتُ الافْتِتَاحِ



الأستاذ يوسف السباعي
سكرتير عام المجلس
يقدم لافتتاح المهرجان

فى هذه المدينة الزاهرة . . فى دمشق الفيحاء . . منذ تسعة قرون خلت تألق نجم من نجوم الفقه والكلام والتصوف فشع فى ميادين الفكر العالمى وأغنى ثقافة العرب بتراث خالد ومورد دفاق لا ينضب معينه على مدى الأيام .

منذ تسعة قرون نشأ الإمام أبو حامد الغزالى فى قرية من قرى الشرق ووهب حياته لخدمة العلم والبحث عن الحقيقة . وفى سبيل ذلك ارتحل إلى كثير من البلاد العربية وتألق نجمه فى بغداد عند ما قام بالتدريس فى المدرسة النظامية ثم ترك الحياة الدنيا باحثاً عن أنواع من المعرفة أراد أن يتذوقها ويعانيها فولى وجهه شطر بلاد الشام وقصد دمشق الفيحاء حيث أقام فيها فترة من حياته عكف فيها على التأمل والتفكير والتأليف .

وفى هذه المدينة الخالدة التى شهدت مرحلة من أهم مراحل حياته الروحية نلتقى اليوم تخليداً للذكرى المئوية التاسعة لمولد هذا المفكر الإنسانى الكبير الذى تألق فى ميادين الفقه والكلام والتصوف .

أيها الأخوة :

يتفضل بافتتاح المهرجان الذى نظمه المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية نيابة عن السيد الأستاذ كمال الدين حسين رئيس المجلس ، السيد الأستاذ ثابت العريس وزير الثقافة والإرشاد القومى .



الأستاذ ثابت العريس
وزير الثقافة والإرشاد القومي
بالنيابة عن السيد رئيس المجلس

أيها السيدات والسادة :

من حق الوفاء للتراث العربي ، أن نحيي ذكرى فيلسوف ، كان في عصره « حجة الإسلام » ، وكان أحد البناة لصرح الحضارة العربية ، فرفع شأن الفكر وأخلص للحقيقة الروحية والعقلية .

ومن حق الوفاء للفكر ذاته أن نعقد اليوم حلقة بحث يتدارس فيها المثقفون العرب وغير العرب ، أفكار فيلسوف ومربٍّ ومتصوف ، أحدثت فلسفته وأفكاره ثورة في مجرى العقل البشري ، وتحولا خطيراً في اكتناه أسرار الكون ، وتعمقاً أصيلا في معرفة الحقائق الخالدة .

فلقد كان أبو حامد الغزالي ، حجة الإسلام ، وأحد زعماء التصوف ، لا في الحضارة العربية وحدها بل في تاريخ التصوف الإنساني كله ، دفقة من دفقات الروح المتوهجة ، وتوقدا من توقدات الذهن المبدع ، وإشراقة من إشراقات النفس الصافية ، التواقة إلى الكمال الأسمى والخير المطلق .

لم يكن بالمتصوف النزاع إلى التأمل الصرف فقط ، ولا بالمفكر الميال إلى العزلة عن الأمور التي تشغل المجتمع بل كان همه أن يسهم في تحسين حال الإنسان ، وأن يعلو به في مراتب الحياة الروحية والنفسية والجسمية ، كان يحب الفضيلة لذاتها ، ويحب للمجتمع أن يكون فاضلا ، ويحب للإنسان أن يسير في معارج السمو والكمال .

فعاش حياته في مجاهدة نفسه ، ومغالبة أهوائه ، وتحرير روحه وعقله مما يقيدهما من أوهام وشوائب . وآمن بالحقيقة ، ونذر نفسه لها خادماً .

فقال : « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور رأبى وديدنى ، من أول أمرى ، وريعان عمرى . غريزة وفطرة من الله ، وضعتا فى جبلّتى ، لا باختيارى وحيلتى » .

وكافح الضلال والجهل ، وأراد للعقل أن يسبر الطبيعة ، وأن يكتنه أسرارها ، لينطلق فى مجالات الإبداع والفهم . وأدرك أن المعرفة الصحيحة لا تتيسر للعقل إلا إذا توصل إلى اليقين ، إلى العلم الحقيقى . فقال :

« إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور . فلا بد من طلب حقيقة العلم . ما هى ؟ فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين ، مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً » .

وهكذا فتح أبو حامد الغزالى ، فى عصور الظلام التى كانت ترزح تحتها أكثر شعوب العالم ، فتح الآفاق الرحبة للتفكير الحديث ، وشق الطريق أمام العقل العلمى ، وسبق بقرون خمسة على الأقل ، ديكارت وسائر المفكرين الذين وضعوا قواعد البحث العلمى ، وما نجم عنها من تطور هائل فى حياة البشر وتفكيرهم ، وأسلوب فهمهم للطبيعة وتسخيرها لشئونهم .

وهكذا كان الغزالى أميراً من أمراء الفكر النير فى تاريخ الحضارة العربية ، وفى تاريخ الحضارة الإنسانية كلها .

ورغم وفائه للعقل والعلم ، فلقد ظل مصير الإنسان شاغله الأول . إنه يريد السعادة لأبناء قومه . ولكن السعادة المثلى لا تنال إلا بالانصراف عن بهرج الحياة الدنيا وزينتها ، وإلا بالاستغراق بالعمل الصالح وبالتطلع إلى الملأ الأعلى والارتقاء بالنفس إلى ما يسمو بها . وهكذا صرف الغزالى خلاصة حياته لبلوغ الحقيقة المثلى ، الحقيقة الإلهية ، عازفاً عن الدنيا وزخرفها .

أيها السيدات والسادة :

إن لنا وللأجيال المعاصرة ، فى حياة الغزالى وآثاره دروساً مليئة بالعبرة والموعظة . فعسى أن يظفر المهرجان الذى تعقدونه فى ذكرى هذا المتصوف العظيم ، بتوجيه المزيد من اهتمام الباحثين والمفكرين إلى ما تحفل به آثاره من عميق الحكمة ، وثاقب النظرة ، وأصيل الفكرة .

وإن جمهوريتنا لتفخر بإقامة هذا المهرجان الذى تحيى فيه ذكرى وجه من وجوه الحضارة العربية المتألقة عرفاناً منها بما أسداه المفكرون العرب فى غابر العصور ، من أياد على نهضة الأمة العربية ، وعلى تطور الفكر البشرى ، وعلى السير بالإنسان فى طريق الخير والفلاح .

وإن جمهوريتنا لتفخر وتعتز بما توليه من عناية لشئون الفكر ، وإعلاء قدر المفكرين والعلماء . وهى بهذا تهتدى بتوجيهات رئيسها المفدى ، الذى لا يدع مناسبة إلا ويشجع فيها رجال الفكر ، وأبطال الحكمة ، وهداة المجتمع ، ذلك بأن هذه الجمهورية عازمة على أن تعيد أمجاد أمتنا السالفة،وأن تواصل السير فى رحاب التقدم والبناء ، وأن تسهم إيجابياً فى إقامة الحضارة الإنسانية الحديثة .

وإنى باسم المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، أرحب بجميع السادة الأكارم الذين تفضلوا فلبوا دعوتنا إلى الاشتراك فى هذا المهرجان ، وأرجو لهم طيب الإقامة فى دمشق ، وأتقدم بالشكر إلى جميع من أسهموا فى تحقيق عقد هذا المهرجان . وأنا واثق من أن هذه الندوة الفكرية الفلسفية التى تنعقد حول شخصية الغزالى ستتمخض عنها أطيب الدراسات والبحوث التى ستكون ثروة ثقافية جديدة تضاف إلى تراثنا الفكرى الشامخ . والسلام عليكم .



الدكتور عبد الكريم اليافى
المقرر العام للجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس

يسعد لجنة الفلسفة والاجتماع فى الإقليمين أن تشاركوها فى هذا المهرجان الفكرى الذى تحيي فيه ذكرى إمام من أئمة الفكر الإنسانى وتتناول فيه بالدراسة والتحليل جوانب متعددة من تفكيره الواسع الأصيل . وهى فى ذلك تقدم إليكم أجمل التحية وتخصكم بأكرم الترحيب وتعرب لكم عن أفضل الشكر .

وليس مثل هذا المهرجان الفكري إلا جزءاً ضئيلا من نشاط هذه اللجنة وأعمالها فهى منذ تكوينها فى ظلال المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية لم تأل جهداً فى متابعة النشاط الفلسفى والاجتماعى فى الجمهورية العربية المتحدة ولم تدخر وسعاً فى القيام بجانب من العمل التخطيطى الضخم الذى ينجز المجلس فى مختلف الميادين الفنية والأدبية والاجتماعية . ولقد وضعت اللجنة خطة للسنوات الخمس فى مجال اختصاصها وقدمت توصيات مختلفة ؛ قسم منها رهن الإنجاز وقيد التحقيق وذلك لرعاية الدراسات الفلسفية والبحوث الاجتماعية ولتنشيطها وكفالتها . وأغلبية توصياتها بطبيعة الحال تنظر إلى الحاضر وتستشرف إلى المستقبل وتستفيد من تجربتنا القومية الفكرية الحاضرة ومن تجارب الأمم الأخرى الفكرية وحضاراتها . ولكنها زيادة على ذلك عمدت إلى تراثنا الفكرى الرحب الرائع التليد فخصته بعنايتها الزائدة وآثرته باهتمامها البالغ وسلكت فى العناية والاهتمام سبلا متعددة من تأليف ووضع بحوث وتعريف وتحقيق وأمثاله . وإن مهرجان الغزالى هذا وجه من عنايتها بالتراث الفكرى العالمى الخالد وسبيل من سبل تعريفه والتنويه به والاستفادة من مزاياه وخصائصه وأصالته ووسيلة لتوكيد ما فيه من قيم رفيعة ، واللجنة إذا فعلت ذلك فتنفيذاً لبعض غايات المجلس الأعلى إذ جرت عادته على تكريم الأمجاد

الفكرية وتخليد القيم العالية وتمجيد النبوغ الإنسانى بجميع صوره وأشكاله ، وكل ذلك تأييد لوجوه النهضة الواسعة التى نشهدها فى جميع الآفاق وتمكين لروح الثورة الجديدة الخلاقة التى نعيشها فى جميع الميادين .

إن الغزالى نجم متألق من جملة نجوم الفكر التى تزخر بها سماء الحضارة العربية الإسلامية . ولقد انتهزنا فوات نحو من تسعمائة سنة على ميلاده لنحيى ذكراه الفكرية المخلدة . فلقد ولد هذا الإمام فى مدينة طوس بخراسان سنة ٤٥٠ هجرية وهى تقابل سنة ١٠٥٩ ميلادية وتوفى سنة ٥٠٥ هجرية . وهى تقابل سنة ١١١١ ميلادية .

ويستبين من هذا التوقيت أن مرور تمام تسعمائة سنة على ولادته إنما صادف منذ سنتين حين تقررت إقامة هذا المهرجان . ومن المعلوم أن فكر الغزالى بطبيعته كان فى توقده وسموه ونشاطه يعتمد على خاصية تبين الحدود المتغايرة المتقابلة فى كل قضية يتناولها ، وهذا ما أورثه أناة وريثاً وتبصراً فى إنجاز ما كان يعزم عليه . وهو يقص علينا مثلا فى كتابه «المنقذ من الضلال» لما وطد النية على الزهد فى الجاه والمكانة والدنيا التى وصل إليها ببغداد عند قيامه بأعباء التدريس فى المدرسة النظامية كيف لبث قريباً من ستة أشهر يعانى إلحاح هذه النية حتى أنجزها وأتى بلاد الشام وكذلك يحدثنا فى الكتاب نفسه كيف تمهل ليخرج من عزلته التى اختارها ويذهب بعد لأى إلى نيسابور للتعليم فى مدرستها النظامية أيضاً . وكانت طبيعة هذا الفكر المتبصر الذى يختار أفضل الظروف قد تجاوزت حياة الغزالى فلابست ذكراه عند ما تقرر إحياؤها فتأخر مهرجان هذه الذكرى ليصطفى أبدع الظروف الزمنية والسياسية فاختار ربيع هذه السنة المتألق الجميل المستبشر وغب أفراح العيد الثالث لوحدتنا الغالية .

ولكن الغزالى كما امتاز بتوقد الذكاء وسمو الفكر امتاز بالمرونة العجيبة وكأن هذه المرونة قد لاحقت ذكراه أيضاً إذ يصح أن نحتفل فى هذا العام بالذكرى الخمسين بعد الثمانمائة لوفاته .

ولقد اختار المجلس الأعلى مدينة دمشق لإحياء تلك الذكرى لأن أبا حامد الغزالى لما ترك التدريس ورفض الجاه والمكانة والدنيا وسلك سبيل التصوف قدم دمشق واعتكف فى المنارة الغربية من جامعها الأموى وهى التى يدعوها بعض المؤلفين بالصومعة الغربية . وفى الجامع نفسه حتى الآن زاوية تدعى الزاوية الغزالية نسبة إليه أيضاً . فدمشق كانت مركز التحول العميق لحياته النفسية . وقد ألف الإمام فيها طائفة من كتبه ورسائله . ويروى أنه ألف كتابه العظيم إحياء علوم الدين أو أتمه فى دمشق .

يلوح لنا فى الإمام الغزالى المفكر الإنسانى أولا ؛ فهو قد عالج أمهات القضايا الفلسفية التى شغلت كبار المفكرين والفلاسفة من قبله ومن بعده ووقف منها موقفاً أصيلا واتجه اتجاهاً مجدداً . لقد تأمل طبيعة المعرفة الإنسانية وأدرك مدى قدرة الحواس والعقل فى الوصول إلى الحقيقة وتبين كنه فكرتى الزمان والمكان وربط بينهما فى النشوء والتكون . وكذلك نفذ إلى معنى العلية أو السببية ومن أصالة هذا المفكر أنه انتهى فى استبانة فكرة السببية التى هى عند التحليل من أغمض الفكر وأشدها اتصالا بالعلم إلى معنى هو الذى أصبح متداولا فى فلسفة العلم الحديثة فى العصر الحاضر . وكذلك تناول قضايا فلسفية متعددة سوف يجلو السادة العلماء المشتركون فى هذا المهرجان جوانب معالجة الغزالى لها ومشاركته الأصيلة فى تقدم حلولها أو إبراز عناصرها المشتبكة .

وإلى جانب القضايا الفلسفية الكبرى بحث كثيراً من الاعتبارات المنطقية والنفسية والتربوية والخلقية والاجتماعية وكتبه المتعددة الكثيرة ينبوع ثر للباحث عن وجهات النظر هذه فى تاريخ الفكر الإنسانى .

فلا غرو إذن أن يمجد أبو حامد العلم والعقل . فهو الذى كتب فى إحيائه :

« العلم فضيلة فى ذاته وعلى الإطلاق من غير إضافة » .

وكتب أيضاً :

« العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه والعلم يجرى منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين » .

ولكنه ربط العلم بالعمل ورفع مكانة العلماء العاملين المعلمين فقد قال فى إحيائه أيضاً :

« من عَلِمَ وعمل وعلَّم فهو الذى يدعى عظيماً فى ملكوت السموات فإنه كالشمس تضىء لغيرها وهى مضيئة فى ذاتها » .

ثم يلوح لنا فى الإمام الغزالى المفكر الإسلامى العظيم . فهو من هؤلاء الأعلام الذين فهموا روح الدين واتجاهه القويم وأحاطوا بأصوله وبقضاياه الفقهية وأغنوها باعتباراتهم الفكرية الفلسفية النافذة . كما أن له صفة أخرى فهو إلى جانب اتجاهه الدينى الشرعى تأثر بالتصوف وسلك سبيله فلم يقتصر مثل هذا المفكر المتشوف المستشرف على الإحاطة بأنواع المعرفة الفلسفية والدينية التى كانت شائعة فى عصره وعلى تعليمها والتبريز فيها بل سار فى طريق التجريد وعانى تلك التجربة الذوقية الفريدة . وكان تفقهه على المذهب الشافعى وتأثره بما كتب متقدموه من أمثال المحاسبى وأبى طالب المكى من جهة وطبيعة إحساسه المرهف وضميره المخلص من جهة ثانية وحبه للمجهول وسعيه لمعرفته من جهة ثالثة كل ذلك دفعه إلى إيثار التجربة اللدنية الخاصة . لقد شعر بضرورة التأمل الفكرى الخالص ولو بعض الأمد بغية الخروج منه للإصلاح والتأثير العميق كالمتحفز يجمع قواه لكى ينطلق من جديد إلى الأمام .

وكذلك يلوح لنا فى الإمام الغزالى المفكر الذى أغنى الثقافة العربية بآثاره وتفكيره وبيانه . فلقد كتب مؤلفاته بالعربية وزاد بيانها الأدبى والفكرى بأسلوب بليغ حى نابض بالحياة لم يستصعب عليه أعمق المعانى الفلسفية والنفسية ولم يشمس على قلمه أدق حركات الفكر وأغمض خلجات النفس الإنسانية .

لقد نسب إلى الغزالى مئات الكتب والرسائل . ولكن المعروف منها يزيد على المائتين . ولقد عهد المجلس الأعلى إلى أحد أعضاء لجنة الفلسفة والاجتماع فى الإقليم الجنوبى أن يحصر مؤلفات الغزالى فى كتاب ويبين المطبوع منها

والمخطوط والصحيح والمنحول والمعروف والمجهول وقد تم إعداد الكتاب وطبعه تهيئة لهذا المهرجان الضخم .

كذلك تعاون المجلس الأعلى فى الإقليم الشمالى وإدارة دار الكتب الظاهرية بدمشق فى إعداد معرض تجلى فيه كتب الغزالى المطبوعة والمخطوطة المتوافرة فى تلك الدار الكريمة وذلك فى زاوية من هذا المدرج الذى نحن فيه وقد رحبت بذلك إدارة جامعة دمشق .

ولا يخفى ما فى مثل المعجم الذى يحصر مؤلفات الغزالى ، وما فى مثل هذا المعرض من وسيلة جيدة للتعريف بآثار الغزالى وتيسير الرجوع إليها ولا سيما بين المختصين والأساتذة وطلاب الجامعة .

ثم إن الغزالى بعد كل ذلك كان يرجو أن يكون المصلح الذى يروى أنه يأتى على رأس كل مائة سنة وقد حصلت فى زمنه حركات سياسية وفكرية ومذهبية شعر بخطرها وخصص فكره الثاقب وقلمه المبين لمكافحتها ، ويمكن أن يعتبر الغزالى نموذجاً للمفكرين الذين أثروا فى مجتمعهم بالفكر والبيان تأثيراً أشد من وقع السلاح وأقوى وأطول من فعل العتاد . وقد شهد فى أخريات حياته أكبر آفة عرفتها البلاد العربية وهى بداية الحروب الصليبية حيث تعاون العرب مسلمين ومسيحيين على رد أمواجها العاتية فى الأحقاب التالية .

وكذلك كان الغزالى نموذجاً للإخلاص فى حياته الشخصية وتجربته الروحية فلا نكاد نجد فرقاً بين ما كتب وبين التجارب النفسية والفكرية التى عاناها . وقد قص أطرافاً من ذلك فى كتابه الجميل «المنقذ من الضلال» فهو كتاب من أعلى تراث الترجمات الفكرية الذاتية فى ميدان الأدب العالمى يمتاز فضلا عن روعة بيانه وطلاوته بأهمية الموضوعات التى تعرض لمعالجتها فيه . هذا وإن آخر لفظ فاه الإمام الغزالى به كما يروى ابن كثير لما سأله بعض أصحابه وهو فى السياق أن يوصيه قوله : « عليك بالإخلاص » ، ولم يزل يكررها حتى مات .

سيداتي وسادتي :

نحن الآن فى تباشير الربيع وفى غضارة رونقه الخير المعطاء الخصيب ولكن خصب الربيع وجماله الجديد وثراءه وعطاءه إنما يستند كل ذلك إلى طبيعة الأرض وإلى تاريخها وإلى المراحل السابقة التى عرفتها وإلى الأمطار الغزيرة التى روتها . وكلما أثير باطن الأرض جادت بأزاهيرها الغضيرة وثمراتها الوفيرة . وكذلك طبيعة تفتح ثقافتنا فى العصر الحاضر فمن الوفاء لها ولأنفسنا وللإنسانية أن نبحث عما استتر فيها من قيم رفيعة وما تضمنته من أفكار عالية وما اشتملت عليه من تجارب أصيلة ماضية ، لنؤلف بعناصرها المختلفة لحمة حاضرنا ومستقبلنا ولنضيف إليها مكتسبات الحضارة الإنسانية ولنهيئ المجال لمشاركة الأجيال الناشئة فى موكب الحضارة المقبل .

وإنا لنشعر فى هذه المرحلة التى نجتازها من تاريخ نشوئنا القومى بمثل هذا الربيع الخصيب الحلو حيث النشاط غزير فى كل ميدان وحيث النمو ظاهر فى كل مضمار وعلينا أن نحوط خيرات هذا النشاط وهذا النمو بكل قوانا متجمعة ومتكافلة .

وليس إحياء ذكرى الغزالى إلا جانباً يسيراً من ذلك النشاط الفكرى الذى يتجاوز الغزالى وظروفه التاريخية ليؤكد أسمى عناصر تفكيره وأصلها ، والدليل الواضح على هذا التجاوز الحاصل هو أن المجلس الأعلى نفسه يحتفل غب انتهاء هذا المهرجان بمفكر آخر ليس أضعف أصالة من الغزالى ولا أقل جرأة ولا إقداماً ، وهو نفسه قد انتقد الغزالى فى بعض الاعتبارات وإن الفكر ليحيا بالمناقشة ويتجدد بالحرية ويتوطد بالنور .

ومهرجان الغزالى حين تشتركون فيه أيها السادة الوفود سيؤلف دفعة من نيران الزينة البديعة التى ينظمها المجلس فى أفق نهضتنا بمناسبات الأعياد الفكرية . ولن تكون هذه الدفعة من تلك النيران بمشاركتكم إلا أبدع تألقاً وأبعد مدى وأرشق اندفاعاً .

كَلِمَاتُ الوُفُودِ

الدكتور إسحق موسى الحسيني

عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية

باسم الإدارة الثقافية فى الأمانة العامة لجامعة الدول العربية أحييكم أطيب تحية وأشكر للمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية دعوته الكريمة للاحتفال بمرور تسعمائة سنة على مولد الإمام أبى حامد محمد الطوسى .

إن سنة الاحتفال بذكرى رجال الفكر والأدب سنة حميدة متعددة الفوائد ، لا سيما فى هذه المرحلة التى اشتد فيها وعينا القومى ، وتطلعت نفوسنا إلى حياة كريمة مجتمعة الشمل ، موحدة الأهداف ، نبيلة المقاصد .

فهى ، من ناحية ، تقوى وعينا أمجادنا التى شيدها على مر العصور أناس وقفوا حياتهم على العلم والأدب ، هذه الأمجاد التى نتخذها متكأ للنهوض ، وحافزاً على دفع الهمم إلى سلوك سبل الاستنارة والخلق والإبداع .

وهى ، من ناحية ثانية ، دليل على ثقتنا بأنفسنا دون كبر . فهى الوسيلة إلى الإيمان بأن العقلية العربية معطاء ولود ، جادت فى الماضى حين تيسرت لها السبل من وحدة الوطن ، واتحاد الكلمة ، وانفساح مجال التفتح والإثمار .

وهى ، من ناحية ثالثة ، تربط حاضرنا بماضينا ، فنؤمن بأن المجد الذى ننشده اليوم له أصول عريقة فى أغوار التاريخ .

وهى ، من ناحية رابعة ، تشهد بأننا ما زلنا حريصين على اعتبار القيم الروحية والخلقية والفكرية جزءاً لا ينفصل عن تراثنا ، نكرم أدباءنا وشعراءنا وفلاسفتنا — وهم الأبعدون عن المنافع المادية — إيماناً بأن الحضارة الإنسانية لبها الأدب والفكر والفن والخلق .

وهى ، من ناحية خامسة ، شاهد صدق على أن الحضارة التى أبدعها المسلمون والعرب ما تزال أضواؤها تلمع فى صدورنا ، حتى إذا كشف الله

الغمة فتوحدت الأمة ، وأصبحنا بنعمته تعالى إخواناً متعاونين متآزرين فى السراء والضراء ، لصغيرنا من الحرمة ما لكبيرنا ، ولضعيفنا من الكرامة ما لقوينا ، ولفقيرنا من الحق ما لغنينا ، تفجرت الأضواء التى فى الصدور أنواراً تملأ عالمنا حرية وعدلا ورخاء وقوة .

أيها السادة :

لست أتلو بحثاً . فذلك ميدان الباحثين فى الفلسفة الإسلامية . ولكن اسمحوا لى أن ألمح إلى مواطن القوة فى شخصية الغزالى .

إن أبرز ناحية هى حبه الحقيقة ، وتعلقه بالوصول إليها ، وسعيه إلى الكشف عنها . ومع أن الحقيقة التى طلبها حقيقة روحية قد ينفق عمره دون بلوغها ، ومع أن والديه سلماه ما اعتبراه حقيقة ، ومع أن سعيه إليها ملىء بالمخاطر ، فقد أبت نفسه الكبيرة إلا أن تخوض الأغوار ، وتقتحم الأهوال ، فى سبيلها . وقد تجرد فى بحثه فدرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة والتعليمية (الباطنية) ، والصوفية حتى استوفاها . وحين بلغ حقيقته المنشودة أذاعها على الناس بجرأة ووضوح ، وتحمل ما ينجم عن إذاعتها من بأس وضر .

إن التجربة التى اختبرها الغزالى تجربة إنسانية عميقة لا يستطيعها إلا القلائل . ونتيجتها تراث إنسانى يجد فيه كل إنسان مشعلا يضىء له سبيل البحث والكشف والتجرد والإبداع . ومن نافلة القول أن الغزالى لم يسلم فى بحثه من عثرات . ولكنها عثرات الرائد الأول فى مجاهل الفكر الإنسانى المترامية الأطراف . فالغزالى ليس حجة الإسلام فحسب بل حجة الإنسان الشجاع الكشاف .

والناحية الثانية من عظمته أنه وهب نفسه كاملة للعلم ، وحرمها من متاع الدنيا ، فانقطع إلى التدريس فى « النظامية » ثم انقطع إلى التأليف حتى بلغت كتبه نحو مائتى كتاب فى جميع العلوم الإسلامية . ولا عبرة بالكم . فإن قراءه شهدوا له بطول الباع وقوة الإبداع حتى أطلقوا عليه « حجة الإسلام »

وشهد له بذلك الباحثون غير المسلمين فقال د . ب . ماكدونالد عنه إنه أعرق المفكرين المسلمين أصالة وأعظم المتكلمين المسلمين إطلاقاً .

والناحية الثالثة أنه أولى الجانب الأخلاق فى الإنسان عنايته. فكتب كتابه « أيها الولد » مرشداً إلى سبل الحق والخير ، داعياً إلى العمل بالعلم. وكانت سيرته وفق منهج الصالحين الأبرار ، وقدوة للمؤمنين جميعاً ، مسلمين ومسيحيين .

والناحية الرابعة أسلوبه الأدبى المشرق الذى يضعه فى مرتبة كبار الكتاب العرب . وقد طوع اللغة العربية — مع كونه أعجمى الأصل — للتعبير عن تجربته الإنسانية العميقة ، وعن العلوم الفلسفية بدقة ويسر . وقد أخذ على الفقهاء جفاف الأسلوب . أما أسلوبه هو ففيه صفاء وبهاء . وهذا دليل على أن المعول عليه ليس الموضوع ، أيا كان ، بل نفس الكاتب . فإذا اتضحت المادة فى نفسه ، ورزق صفاء الفكر وإشراق الذهن ، جاء أسلوبه صافياً مشرقاً . وهكذا نضيف إلى الإمام الغزالى مأثرة ذات شأن فى الأدب العربى ، علاوة على مآثره السالفة .

وأخيراً إن اجتماع كرام العرب فى دمشق الفيحاء لإحياء ذكرى أبى حامد الطوسى الفارسى الأصل ، لذو دلالة أبلغ من أن تحتاج إلى بيان . ولم يكن أبو حامد أثيراً عند المسلمين وحدهم ، فقد أجله المسيحيون الغربيون وأفادوا من آرائه ووجدوا بينه وبين أحد أئمتهم القديس توما الأكوينى صلة وثيقة حتى قال أحد باحثيهم: « .. لا ريب عندنا فى أن الذين يتهمون علماء المسلمين بفقرهم إلى الابتكار ، وانحطاط مستواهم العقلى ، لم يقرءوا ابن رشد ولم يتصفحوا الغزالى بل نقلوا هذا الاتهام عن سواهم » . وإن فى وجود مذاهب إسلامية الأصل فى كتاب « الخلاصة الفلسفية — Summa » للقديس توما الأكوينى — وهو حصن المسيحية الغربية — لدحضاً كافياً لاتهام العرب بالجدب ورميهم بالفقر إلى الابتكار » .

أيها السادة :

هذه كلمة موجزة أتقدم بها فى هذه المناسبة الكبيرة ، تاركاً الميدان لفرسانه الأعلام ، مكرراً التحية والشكر ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

السيد السفير صلاح الدين السلجوقى

عن جمهورية أفغانستان

سيدى الرئيس :

بعد تحيتى لأخواتى وإخوانى وزملائى فى هذا الحفل المبارك الذى أقامه المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية . لى أن أشكر للجمهورية العربية المتحدة أنها مع اهتمامها البالغ فى إصلاحاتها المتزايدة فى شتى الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية والعمرانية ، لا يفوتها النشاط فى تحكيم عرا الثقافة المشتركة بينها وبين الديار الإسلامية التى كانت من فضل الله ونعمته مستقرة منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً .

وأنا بين زملائى ، أرى لزاماً على أن أشكر لها مرة أخرى . لأن حجة الإسلام الإمام الغزالى مع أنه كان عالماً أخلاقياً وصوفياً مخلصاً وفيلسوفاً مسلماً فى ثقافة كان قوامها عربياً ، لكن عنصره كان خراسانياً . وأنا أيضاً كفرد من الأمة الأفغانية أعتز بأنى من دين إسلامى وعنصر خراسانى وثقافة عربية .

وحينما أشكر للجمهورية العربية المتحدة ، أرى من الحق أن أشكر للسيد الرئيس جمال عبد الناصر ، لأنه هو المبدأ والمحرك الحقيقى لهذه النهضات المباركة . ولتقوية هذه الأواصر الأخوية .

والسلام عليكم ؛



الأستاذ الشيخ إبراهيم القطان

عن المملكة الأردنية الهاشمية

سيدى الرئيس ، أيها الحفل الكريم :

يشرفنى ويسعدنى أن أكون واحدا من المحتفلين ، بإحياء ذكرى صاحب الإحياء ، الإمام الغزالى العظيم ، صاحب البيان الواضح ، والعقل الناضج ، والفكر العميق . الباحث فى كل عقيدة ، والمدقق بكل مذهب كفاحاً عن الدين ، وذوداً عن حياض العقيدة .

أيها السيدات والسادة : إن عدداً قليلا من المعلمين المخلصين جاءوا لهذا العالم ، فى أزمان مختلفة ، فى تاريخ البشرية السحيق ، فأناروا السبل لبنى الإنسان ، ومهدوا لهم الطريق ، وعلموا الناس الخير ، وهدوهم إلى الصراط المستقيم .

ومن هذا العدد القليل الإمام الغزالى العظيم ، الذى وهب نفسه لله ، ولدينه ، ولأمته ولخير بنى الإنسان .

الغزالى ، أيها السيدات والسادة ، شخصية غنية الروح ، واسع الاطلاع ، كثير الإنتاج ، متشعب النواحى ، فهو جدير بإحياء هذه الذكرى ، وهو جدير بأن تقام له المهرجانات ، وأن يتكلم عنه العلماء والأدباء والباحثون والكتاب ، وهو جدير بكل اهتمام .

وإنى باسم الأردن ملكاً وشعباً وحكومة أحيي الجمهورية العربية المتحدة ، ممثلة فى هذا المجلس الكريم ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، الداعى لهذا المهرجان العظيم . مقدماً أخلص التمنيات وأجزل الشكر ، سائلا المولى الكريم أن يلهمنا الصواب ، ويجمع شملنا ، ويوحد كلمتنا ، ويوفقنا لعمل الخير جميعاً .

وإنى بهذه المناسبة الخالدة ، أسأله تعالى – وقد جمعنا فى هذا المكان المقدس – أن نجتمع فى أقرب وقت فى مدينة الجزائر ، مهنئين إخواننـا باستقلالهم ، وحريتهم واستقرارهم فى وطنهم الغالى المفدى .

وأن نجتمع قريباً جداً فى القدس الشريف محتفلين باسترداد ما اغتصب من فلسطين العزيزة ، ونعيد ذكرى حطين ، وصلاح الدين ، وما ذلك على الله بعزيز ه

لاهمّ إنى بذكرى العلم مرتقب نصراً عظيماً لهذا الدين والعرب
نصراً يعيد إلى الإسلام عزته ويجعل العرب فوق السبعة الشهب

والسلام عليكم ه

الدكتور وقار همداني

عن جمهورية باكستان

It is a privilege and a pleasure to me personally to be present at the opening session of the Celebration of the ninth Centenary of the birth of Imam Al-Ghazzali and to extent to you all greetings and best wishes of the people and the Government of Pakistan. Ghazzali is a house-hold word in Pakistan. His works are read in many schools and colleges. His famous work on ethics KIMAYA-I-SAADAT is included in the education syllabus of the country.

My own acquaintance of Imam Ghazzali through a deep study of his works goes back to nearly 25 years when at Oxford University I was writing my thesis on the history of SALJUKS and attempted an assessment of his contribution to Muslim Society of those tumultuous days. Of his many achievements the greatest to my mind was his successful integration of sufiism in the doctrinal stracture of Islam. But that was a long time ago. Now on account of my multifarious activities I have to be content with listening to the scholarly dis-courses of those more qualified to speak on the subject at this celebration.

Finally on behalf of my Government and myself, I extend heartiest congratulations to the Higher Council for Arts, Literature and Social Sciences, Damascus, for holding the celebrations and wish its deliberrations every success.

Dr. VIQAR AHMED HAMDANI
M.A.D. Phil. (Oxon)



الأستاذ محمد الغسيري

عن الجمهورية الجزائرية

سيداتى ، سادتى :

ما أجل أن تقام المهرجانات لتخليد العظماء وآثارهم ، وما أروع أن تدعو الجمهورية العربية المتحدة إلى إقامة مهرجان لذكرى أبى حامد الغزالى ، ما أروع أن تكون هذه الجمهورية سباقة إلى المعالى تحمى آثارنا وتمجد عظماءنا ، وتحيي تراثنـــا كأمة أعزز بها أمة بنـــاءة خليقة بقول شوقى رحمه الله :

أمـــة للخلد ما تبـــنى إذا ما بنى الناس جميعاً للعفـــاء
تعصم الأفكار من عادى البلى وتقى الآثار من عادى الفناء

سيداتى سادتى :

إن من العدل أن نمجد علماً من أعلام الإسلام سلخ أكثر من نصف عمره فى البحث عن الحق والحقيقة .

الحق الأبلج والحقيقة النيرة يهديان السراة فى ليالى الشك الحلولكة ، ثم قضى ، وما قضى أربه من البحوث فى استكناه أغوار النفس والوصول إلى نتيجة تنقذ الإنسان من الضلال ، وتمنحه نعمة صفاء السريرة وتؤدى به إلى أعدل مآل فى الدنيا والآخرة .

ومع ذلك فإن إمامنا الغزالى،رحمه الله،فى حياته يبدو وكأنه ظل يعانى فراغاً نفسياً روحياً تبين له أنه لا يملؤه إلا نور الله جل جلاله ، فعمد إلى تهذيب النفس عن طريق إحياء علوم الدين والفرار إلى نوع من الحياة يعتقد

أنه السعادة ، وأخيراً ينتهى إلى أن يطلق الدنيا ثم يمضى ليقول :

تركت هوى سعدى وليلى بمعزل   وعدت إلى مصحوب أول منزل

ونادت بى الأشواق مهلا فهذه   منازل من تهوى رويدك فانزل

غــزلت لهم غزلا دقيقاً فلم أجد   لغزلى نســاجاً فكسرت مغزلى

ما أحوج الإنسان فى أزمات ضميره إلى هاد يهديه سواء السبيل ، بحيث لا يطغى عقله على روحه ولا تجفو روحه ما يأتى به عقله من الخوارق والمكتشفات .

إن التفانى فى الإيجابية المطلقة يفتح سبيلا إلى الطغيان المادى الجشع ، ويؤدى بالتالى إلى استعمار الإنسان للإنسان والاحتكام إلى شرعة الغاب وهضم العدالة الاجتماعية كما هو واقع فى أيامنا هذه .

وإن الإسراف فى السلبية تخف وجمود وخروج عن سنن الكون كثيراً ما جر البلاء والاستعمار على البلاد والعباد كما هو واقع فى كثير من أنحاء عالمنا قديماً وحديثاً .

سيداتى ، وسادتى :

إن ديكارت فى مذهبه الرامى فى غاياته إلى إخضاعنا للقوة المادية لم ينقذ الإنسانية من الأزمات النفسية التى تتخبط فيها فى الأزمنة الحديثة ، وإن الغزالى وابن عربى وغاندى فى روحانياتهم وسلبيتهم المسرفة أحياناً لم ينقذونا فى هذا الشرق أمس واليوم من كوارث العدوان وتحكم البغاة المجرمين فى مصائرنا ورقابنا منذ أحقاب وأزمان طويلة .

إن طغيان المادة على الروح جعل من هذا الإنسان سبعاً يستهدف الفرائس ، وإن استسلام الروح إلى المادة تسوقها إلى مهاوى التفسخ والانحلال جر على الإنسانية بلاء كبيراً سبب كل ما نعانى من الاستعمار فى دنيانا القديمة والحديثة

ولعل أقوم طريق لسعادتنا الدائمة ألا نحيد عن هذه القاعدة التي حددها القرآن الكريم لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في هذه الآيات :

« وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض » .

وبعد ؛ فباسم حكومة الجزائر وجيش التحرير الجزائري الباسل الذي يجاهد من أجل سيادة العدل والتحرر والإخاء في هذه الرقعة الغالية من دنيا العروبة والإسلام ، وباسم الشعب العربي في الجزائر المناضلة ، أحيي الهيئة المحتفلة في شخص رئيسها وأعضائها ، وأحيي رئيس وحكومة وشعب الجمهورية العربية المتحدة الذين ما فتئوا يعملون لعزنا وسؤددنا في حاضرنا وماضينا ، كما أحيي كل الأعضاء المشاركين في هذه الذكرى وكل الحضور .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

الأستاذ أحمد حسن فضل

عن الجمهورية السودانية

سيدى الوزير رئيس المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية
سيداتى ، آنساتى ، سادتى :

كم هو جميل ورائع حقاً ، أن تهيئوا لنا هذا اللقاء الفكرى العظيم ، فى بلد عرف أهله الحضارة الإنسانية وحملوا ألويتها خفاقة إلى مشارق الأرض ومغاربها ، إلى هضاب آسيا وسهولها ، وإلى قلب القارة الإفريقية التى أخذت فى ثورة عاتية جبارة تفك عنها أغلال الظلم والجبروت ، ولئن تجنى علينا أعداء الدين والعروبة — وهم كثر وأقوياء — ولكنا أقوى منهم لأننا أصحاب فكرة وعقيدة لا تمت إلى الاستغلال والاحتكار والاستعباد بصلة — أقول لئن تجنوا علينا وعلى الإسلام السمح بأنه لم ينتشر إلا بحد السيف وإراقة الدماء ، فإنى أدعوهم ليشهدوا معنا هذه الأمسية المباركة ، وكيف التقينا هنا فى موطن العز والحرية والكرامة ، من الشرق ، والغرب ، أبيضنا ، وأسمرنا وأسودنا ونحن أسرة واحدة لنناقش شئون الفكر المبدع الخلاق ، وليس لعربى فضل على أعجمى إلا بالتقوى . لا فوارق لونية ولا اقتصادية ، يربطنا الفكر الموحد والعاطفة المشتركة ، لنحيي عملاقاً من عمالقة الفكر الإسلامى بل والعالمى .

سيدى الرئيس :

جئت يوم أمس إلى دمشق الفيحاء عن طريق بيروت منار العلم والمعرفة . وعلى قيد أميال منها ترجلت عند ميسلون مترحماً فى قوة وفى إيمان عند أبطالنا الشهداء الذين لقوا حتفهم جراء دينهم وعزتهم وكرامتهم وعروبتهم ، وقفت أستلهم تاريخنا الحافل بالجهاد والبطولات والتضحيات .

سيدى الرئيس :

أحييكم تحية صادقة مؤمنة من قلب الخرطوم عاصمة جمهورية السودان الفتى الأبى ، حيث تم اللقاء قريباً ، لقاء الأكفاء والأخوين العظيمين جمال وعبود ، لخير العروبة والإسلام .

سيدى الرئيس :

شكراً لكم على جمعنا فى هذا الصعيد الطاهر ، وعلى لقائنا لقاء فكرياً مجرداً عن الأهواء والنزعات لنتبادل شئون الفكر والثقافة والعلم ولنحيى ذكرى عملاق إسلامى نما فى الشرق دوحة وارفة الظلال ، ومعيناً ثراً دافقاً .

إننا يا سيدى الرئيس زيتونة لا شرقية ولا غربية، وفلسفتنا مستمدة من قول شاعرنا العظيم :

إن يختلف ماء الحياة فماؤنا عذب تحدر من غمام واحد

الدكتور مصطفى جواد

من الجمهورية العراقية

سيداتى وسادتى :

لقد كانت مسعاة جليلة نبيلة تلكم التى سعاها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب فى الجمهورية العربية المتحدة ، لإحياء ذكرى أعيان العرب والإسلام ، الذين تركوا للأمة العربية ، والأمم الإسلامية ، تركات فخمة ضخمة ، من العلوم والفنون والآداب ، هى قوام الحضارة الإسلامية ، وفخر البشرية ، ومجد الإنسانية ، وتراث العقل العاقل ، والذهن المنير .

إن إحياء الذكرى لمولد الإمام ، حجة الإسلام أبى حامد الغزالى ، الفقيه النابغة ، والمتفلسف المتكلم ، والمتصوف المتأله ، هو إحياء لسنة الشكران على الإحسان ، وتجديد لتأسيس تقديس المعرفة ، ومكافأة معنوية لأعلام الأنام ، فى ميادين العلوم والعرفان ، ودعوة ضمنية إلى السمو بالعقل ، فى معارج الجلالة والكمال ، وتهذيب النفوس بالإقبال على صالح الأعمال .

إنها ذكرى مرور تسعة قرون على مولد الإمام الغزالى وقعت فى هذه السنة الميلادية ، وفى هذه السنة نفسها ، يكون قد مر ، على مولد الأديب الكبير أبى منصور الثعالبى عشرة قرون ، وعلى مولد العلامة الأديب الفيلسوف الطبيب عبد اللطيف البغدادى مؤلف كتاب « الإفادة والاعتبار بما فى مصر من الآثار » ثمانية قرون ولها علينا وقبلنا حقوق الذكرى أيضاً ، إن الذكرى تنفع المؤمنين .

ونحن — وفد جامعة بغداد — من الجمهورية العراقية ، نقدم شكرنا باسم الجامعة إلى المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، على الدعوة التى وجه بها إلى الجامعة ، ليجعل لها نصيباً فى هذا الاحتفال الذى هو من مظاهر عزازة العرب والإسلام ، والسلام عليكم .



السيد محمد فودي توري

عن جمهورية غينيا

Salut de la République de Guinée à l'inauguration du Festival dans la salle de l'Université de Damas.

— Monsieur le Président,
— Monsieur le Secrétaire Général de la solidarité afro-asiatique.
— Monsieur le Premier Vice Président.
— Monsieur le Président du Conseil Exécutif de la Province Syrienne,
— Messieurs les Ministres,
— Honorables délégués et invités.

Chers frères et sœurs.

Avant de commencer mon exposé, je dois vous dire mon grand regret de ne pouvoir m'exprimer en Arabe qui est la langue de ma **religion,** religion de notre civilisation.

C'est là un des aspects néfastes de la domination coloniale française qui établissait entre les frères et sœurs de même idéologie que nous sommes un rideau de fer pour freiner, voire étouffer la réalisation de nos communes aspirations dans tous les domaines, surtout dans le domaine de la pensée, de la culture et de l'éducation morale et politique.

Mais, ce triste regret est aujourd'hui heureusement remplacé par l'immense joie que j'éprouve, en ce moment précis même devant le fait que cette domination, les sequelles du colonialisme et de l'Impérialisme, ennemis sordides de l'humanité progressiste sont à jamais anéantis dans nos deux pays frères et amis grâce à nos courageuses luttes de libération nationale.

Cette profonde satisfaction me donne la force et le plaisir de m'adresser à vous, mes chers frères et sœurs,

pour vous apporter ici le salut chaleureux et fraternel du peuple frère de Guinée, de son Parti national, le Parti démocratique de Guinée et de son Gouvernement.

La délégation guinéenne est très honorée également de présenter ici, les remerciements les plus sincères de la République de Guinée, à sœur et amie, la République Arabe Unie, pour son invitation aux cérémonies commémoratives d'Abou Hamed Al Ghazali, organisées du 27 au 31 Mars, à Damas, cette célèbre ville syrienne au passé historique glorieux.

Pour la Guinée, cette invitation a une grande signification. Sa portée s'insère dans le cadre des rapports qui illustrent et renforcent les liens de solidarité unissant déjà nos deux pays sur les bases de la culture, de l'Islam, de la fraternité sincère et de la coopération loyale.

A cette occasion, nous sommes heureux de vous dire, et à travers vous, à toutes les couches sociales et organisations nationales de la République Arabe Unie en général, aux citoyennes et citoyens de la ville de Damas, en particulier, que le peuple guinéen, son Parti National, le P.D.G. et son Gouvernement, s'associent entièrement à vous pour saluer bien-bas, au cours de ce Festival, la vénérable mémoire du célèbre savant philosophe que fut Al-Ghazzali.

Il nous est également agréable de transmettre au vaillant Président Gamal Abdel Nasser, champion de la révolution arabe, et, à travers lui, aux Professeurs qualifiés de Philosophie présents dans cette salle, ainsi qu'aux millions d'hommes, de femmes et d'enfants de ce pays, le message personnel de salut cordial, de vives félicitations et de vœux de succès dans la lutte entreprise pour la libération de la patrie, de Monsieur le Président Sékou Touré, Chef du Gouvernement de la République de Guinée.

Aux responsables du Conseil Supérieur des Arts, littérature, Sciences Sociales et Education morale, nous rendons un respectueux hommage pour avoir su donner à l'organisation de ce Festival un cachet remarquablement édifiant et scientifique.

En ces journées historiques de mars 1961, où, dans l'enthousiasme populaire, Damas célèbre la mémoire de l'une des plus éminentes figures de l'humanité bienfaisante que fut Al-Ghazzali par ses œuvres immortelles dans le monde de la philosophie, de la culture islamique et de l'éducation, c'est un profond et juste sentiment d'admiration et de grandeur qu'on éprouve à l'égard du Gouvernement Arabe pour sa haute concéption de l'hommage et de la gratitude dûs aux grands héros qui ont consacré leurs forces, leur génie, leur vie à la Cause de l'humanité pour le triomphe de la foi, de la paix et du bonheur.

Devant le succès de ce Festival qui est une marque de pieuse reconnaissance envers le grand disparu, il est vraiment difficile de croire aujourd'hui à la mort réelle d'Al-Ghazzali.

C'est autant dire que les grands hommes, les héros de la Société, s'ils peuvent disparaître, ne sauraient mourir si mourir c'est quitter ce monde et en être définitivement effacé et oublié.

Al-Ghazzali s'est à jamais immortalisé pour avoir enrichi et illustré l'Histoire de l'humanité pensante, à l'instar des Aristote, Platon, Socrate, Sophocle, de la Grèce Antique, des œuvres immortelles dans le monde des arts, lettres, sciences, philosophie, métaphysique, Education Morale etc... etc...

Aussi longtemps que les Sociétés humaines existeront, Al-Ghazzali continuera de vivre vivant dans les mémoires, dans le monde de la culture philosophique, dans les Universités, dans le progrès de l'Islam.

Bien qu'éloignés d'ici, le peuple de Guinée, le Parti National de Guinée et son Gouvernement, très sensibles à votre invitation, musulmans à 95% et, à ce titre, épris de liberté, de justice, de démocratie, du progrès et du bonheur de l'humanité, toutes vertus qui constituaient le programme d'Al-Ghazzali, éprouvent pour ce grand bienfaiteur de l'humanité, une profonde vénéralion et une reconnaissance infinie pour ses œuvres révolutionnaires dans le cadre du

développement de la culture philosophique et du triomphe de l'Islam.

Une minute silence observée.

Enfin, chers frères et sœurs, ne pensez-vous pas, ne sentons-nous pas tous, en ce moment solennel précis où nous magnifions dans cette grande salle, Al-Ghazzali, où, dans ce recueillement pieux, toutes nos pensées, toutes nos âmes sont convergées vers la mémoire d'Abou Hamed Al-Ghazzali, ne nous semble-t-il pas entendre dans nos émotions, à travers les fibres invisibles de nos sentiments, Al-Ghazzali nous dire, d'une voix grave et muette :

« Chers frères et sœurs, merci ! dans mon refuge heureux, je vis heureux et je suis heureux d'avoir accompli et bien accompli mon devoir, tout mon devoir envers le tout puissant, envers vous, frères et sœurs, envers l'humanité, envers ma Patrie, en donnant le meilleur de moi-mêde : ce qu'il ne m'appartenait pas d'emporter ».

Un tel haut exemple de conscience du devoir bien accompli, de foi au destin de l'humanité, d'abnégation et d'esprit de sacrifices exaltants au services de l'humanité, constitue un riche programme d'éducation morale, de philosophie moderne et de civisme patriotique pour les générations montantes des pays afro-asiatiques appelés à contribuer à l'édification et au rayonnement toujours plus efficaces d'une Patrie plus grande, plus florissante, plus unie dans la démocratie et la paix.

Nous sommes fiers de nous associer à vous sans réserve et en véritables frères et amis dans la manifestation de ce Festival dont la portée philosophique et politique s'inscrit dans le cadre du rapprochement de nos deux pays.

Nous saisissons cette heureuse occasion pour vous réaffirmer l'attachement sincère du Peuple de la République de Guinée au Peuple frère de la République Arabe Unie.

Soyez assurés de la profonde détermination de notre grand Parti, de son peuple, de son gouvernement dans le

renforcement des bases de nos rapports au sein de la solidarité Afro-asiatique et, en quelque lieu que ce soit, notre mobilisation et notre collaboration doivent toujours être entières et totales dans le combat implacable contre le colonialisme et l'imperialisme dont nous avons longtemps tous souffert. Nous sommes unis par plusieurs facteurs tant sur le plan social, politique, religieuxx que culturel et économique.

Nos deux pays ont connu les périodes tragiques de la colonisation française avec tout ce qu'elle comporte de brinades, de tortures, de dépersonnalisation, de misères, de disqualification et d'injustice. Grâce à nos efforts persévérants dans l ecourageux combat de libération, ce régime d'indignité, de barbarie, de force brutale du colonialisme est aujourd'hui complètement ancanti dans nos pays. C'est ce qui facilite nos rapports. Ce qui nous permet de nous réunir aujourd'hui pour nous connaître mieux, pour discuter des problèmes de nos communes aspérations politiques, sociales, culturelles et philosophiques comme le présent Festival.

Ensemble avec les autres Etats Afro-asiatiques vraiment indépendants, nous devons renforcer nos fronts de lutte pour continuer le combat contre le camp impérialiste jusqu'à la libération de tous les pays d'Asie et d'Afrique encore subjugués par la domination.

Le problème philosophique est entièrement lié au problème politique par son contenu positif dont le but essentiel est la perfection et le bonheur de l'homme social. Les vertus de la philosophie moderne constituent l'armature essentielle du procesessus de toutes les formes de nos luttes engagées contre les Imperialistes et les colonialistes qui sont les ennemis jurrés et irreéductibles du bonheur de l'humanité.

L'indépendance nationale réelle, l'Unité Afroasiatique, le triomphe de la justice, de la liberté, de la démocratie dans la paix pour le bonheur de l'humanité, voilà, chers frères et sœurs, nos communes aspirations, celles de l'humanité universelle dont la légitimité est une garantie certaine et évidente de notre victoire. — Et nous triomphe-

rons parce que le Tout Haut est du côté de la Justice. — Il y restera toujours.

Vive la République Arabe Unie.
Vive la République de Guinée.
Vive la solidarité Afroasiatique.
Vive la Paix dans le monde.
Vive l'humanité heureuse et unie dans la fraternité et le bonheur.

Damas, le 27-3-1961

Towré Fodé Mohammed

الأستاذ الشيخ محمد جواد مغنية

عن جمهورية لبنان

باسم الله ورحمته ، والعلم وعظمته ، باسم اللبنانيين جميعاً الذين يؤمنون بالحب والإخاء نحيي الجمهورية العربية المتحدة، ونشكر للمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، ونكبر هذا البلد الأمين ، معقل العروبة، ومعدن العلم ومهوى الأفئدة ، وباعث النهضات التحريرية .

ولسنا نجد ما نستقبل به هذا المهرجان الكريم خيراً من الشكر والإكبار ، وخيراً من إعلان كلمة لبنان حكومة وشعباً بأنه على استعداد دائم ، وفى كل حين أن يسهم فى أى عمل إنسانى ، وأن يعمل مع العاملين على إحياء تراثنا الذى أوصل الإنسانية إلى ما وصلت الآن إليه من الحضارة والرقى ، والذى أسهم فيه لبنان بقسط وافر .

إن التاريخ يشهد للبنان بالسبق والتقدم ، وأنه أعطى العالم الكثير من أسباب الحضارة ووسائلها ، وحسبنا أن نشير إلى أنه أول شعب استعمل حروف الهجاء ، وأول من خاضت سفنه عباب البحار ، وأقام المدن والموانئ على سواحلها ، وأن تاريخ حضارته يمتد إلى أبعد العصور — فلا بدع إذا غالى اللبنانيون باستقلال لبنان وكيان لبنان — فمن حضارة الكنعانيين ، قبل الميلاد ، إلى معهد الحقوق ببيروت قبل الإسلام ، إلى حلقات الإمام الأوزاعى ، إلى المؤسسات العلمية فى جبل عامل جنوب لبنان التى خرجت أعلاماً فى الفقه والفلسفة .

والآن يتجاوب لبنان بتاريخه وواقعه مع هذا المهرجان الكريم الذى جاء ثمرة طيبة من ثمار تاريخنا العميق ، وتراثنا الخالد .

أيها السادة :

نحن بحاجة إلى اقتطاف هذه الثمرة ، بحاجة أن نستلهم من تاريخنا رجالا من صنع العلم والخير والنور الذى تجلى للغزالى ، واهتدى فى ضوئه إلى الشاطىء الأمين .

ولو انطلق الغرب من آثار الغزالى إلى الإيمان بالله والإنسان ، كما انطلق من آثار ابن حيان وابن الهيثم والرازى وغيرهم إلى الحضارة الحديثة ، لو انطلق الغرب من تراثنا الخلقى ، كما انطلق من تراثنا العلمى لاستراح وأراح ، ولما تعرف على نازية هتلر ، وفاشية موسلينى ، ولما ذاق وذقنا معه ويلات الحرب الحامية ، وآلام الحرب الباردة .

ورب قائل : ما لنا وللغرب ؟ ! وإلى متى هذا القول المكرور : كان عليه وعليه ؟ ! لماذا نسن القواعد لغيرنا ، وننسى أنفسنا ؟ ! فأولى لنا ، ثم أولى أن ننطلق نحن من تراثنا الخلقى والعلمى ، أو نستأنف الجهاد على الأصح ! .

قلت : أجل ، هذه حقيقة نادى بها الضمير الواعى فى كل عربى ، وقد استجاب لهذا النداء المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، حتى كأنه هو المقصود مباشرة ، والمختار لتبليغ الرسالة ، فبلغها بأمانة ، وعمل لها بإخلاص .

وها نحن أولاء بدورنا نستجيب له محاولين ما وسعتنا المحاولة أن نكون عند رغبته ، شاعرين بالثقة فى رئيسه وأعضائه الكرام مكبرين ما قاموا ، ويقومون به من أعمال سائلين الله سبحانه أن يحقق على أيديهم الأمانى والآمال ..

الأستاذ علي أبو بكر

عن نيجيريا

باسم الله والإنسانية . واسم نيجيريا المحايدة ، ونضالها فى سبيل الحرية ، واسم دولة رئيس وزرائها أبو بكر تفاو بليوا ، المصلح المجاهد ضد الاستعمار والعبودية ، وباسم الزحف الإفريقى نحو الحرية والاستقلال ، ونحو العلم والثقافة ، والحضارة والمدنية نحيي الجمهورية العربية المتحدة ورئيسها سيادة جمال عبد الناصر ، وهذا البلد الكريم ، والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية .

وبعد ، فنحن إذ نشترك فى هذا المهرجان ، فإنما نفعل ذلك ، لأننا نراه جزءاً من نضالنا ، ومعبراً عن شعورنا ، بعظمة الثقافة وتاريخها ، وعن مكانة الإنســـان عند الإمام الغزالى ، الإنسان من أى دين وأى عنصر وأى شعب كان .

لقد كان تحرير الإنسان من قيد الجهل والعبودية ورفع مستوى حياته الروحية والمادية هو المحور الأول لاهتمام الغزالى . فمن أجل الإنسان فكر الغزالى وكتب ، وألف ونشر ، وجاهد وناضل ، وتحمل المصاعب والمتاعب . فكان بذلك قائد النضال فى سبيل حرية الإنسان كما كان إماماً فى العلم والدين .

فلا بدع ، إذا نحن — الإفريقيين ، الذين عانوا من الظلم والاستبداد ما عانوا — اشتركنا فى تعظيمه وتكريمه واستلهمنا آراءه وأفكاره النيرة ، وإيمانه الخالص لله وللإنسانية .

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته .



الأستاذ خواجه غلام سيدين

من جمهورية الهند

It is a high privilege for me to attend this important and representative gathering of distinguished scholars and public men and to convey to you the sincere greetings of the Government and the people of India on the occasion of the ninth centenary of Imam Gazzali's birth. Great achievements in the material world — in industry, commerce, politics, economics, architecture, etc., have vanished in course of time but great victories in the "world of meaning" — the miracles of art and literature, religion and philosophy, science and mathematics — endure and are transmuted into the permanent enrichment of human life. Yes, the miracles endure and the memory of the great miracle makers — the philosophers, the scientists, the artists and the thinkers — who are like impressive landmarks on the highway of life, showing us the greatness to which this crawling creature, called man, can aspire. Amongst such great men of the world, who have profoundly influenced the life and thought of their generation and of successive generations since, the name of Imam Muhammad bin Muhammed Al Ghazzali shines like a star. To-day this long galaxy of persons from many lands has come together to pay homage to the memory of a man of unusual character, intellectual integrity, scholarship and God-mindedness. India joins in this homage with special pleasure because Indian culture with its hospitable genius, has always welcomed intellectual and spiritual riches from all quarters of the world and its relationship with the world of Islam has been particularly close and cordial.

In this great assembly of scholars and religious philosophers it would be presumptuous for a layman like me, who cannot claim any special scholarship in this field, to try and throw any new light on Imam Gazzali's achieve-

ments in the world of thought. I am an educationist and, as such, I am deeply interested in every person or movement which enriches life and gives it new dimensions of meaning and significance. I would, therefore, like to confirm my very brief observations to one or two aspects of his life and thought which strike me as educationally important in the deeper sense of the word.

Imam Ghazzali's life was a magnificent intellectual adventure. He did not sail passively into the faith, conviction and "peace that passeth understanding" which he eventually achieved, but went through all the trials and tribulations which beset the adventurous and critical mind. He made a deep and penetrating study of different schools of thought in philosophy and of various religious sects — the **Dhahiris** and **Batinis,** the **Sufis** and the men of **falsafa,** the **momins** and the **Zindiqs.** As he has himself courageously expressed it, in his "Munqidh" : "I ceased not to dare the depths of his deep sea and to plunge into its midst as plunges the bold diver and to penetrate into its every dark recess and to breast its every eddy, investigating the creed of every sect and discovering the secret of every creed, that I might distinguish btween the orthodox and the heretical." And what was the moving force behind this restless curiosity, this ceaseless quest? I would again let him speak in his own words :

"A thirst to comprehend the true essences of all things was from my earliest days and the prime of life my characteristic idiosyncracy, a natural gift of God and a disposition which He had planted in my nature by no choice or designing of mine own; until there was loosed from me the bond of conformity, and my inherited beliefs were broken down when I was yet but little more than a lad".

It is this courageous adventure of the intellect which has been the glory and the exquisite torture of the mind of man, as it has struggled ceaselessly to arrive at the truth, undaunted by dogma and unfettered by the bonds of "Taqlid". It is important to note that he regards this quality of the mind 'as planted by Allah in his nature' and,

therefore, it is not to be suppressed as a heresy but welcomed as a God given gift..

This moving experience of passing through doubt and scepticism to attain faith has been common to many men of God and Imam Ghazzali's account of his spiritual journey through this mental storm reminds me of a similar confession in his "Tazkira", by our great contemporary Muslim scholar and divine, Maulana Abul Kalam Azad, who graduated through the darkness of doubt into the light of Faith :

"From the very first day I have refused to be content with what my family, my education and my society gave me. I have never been bound by the fetters of tradition in any direction and the thirst for truth has never deserted me. **There is no conviction in my heart which the thorns of doubt have not pierced, no faith in my soul which has not been subjected to all the conspiracies of disbelief".**

But the intellectual approach which Imam Ghazzali had adopted failed to satisfy him. His scepticism not only influenced his religious thinking but, like many other philosophers in the history of thought, he began to doubt whether it was at all possible to acquire certain knowledge through the medium of the rational intellect. Should he then give up the quest in despair and tamely accept conformity to the prevailing mental climate? No, men of God are made of sterner stuff ! He would rather give up his eminent position at the "Madrasa-i-Nizamia" and his assured status in the world of scholarship and again go into the wilderness. Like India's great teacher, Gautama Buddha, who spurned a life a princely luxury, he wandered about like a "Darvesh" for many years in search of peace for the soul which was of infinitely greater significance to him than mental or physical comfort. He must have felt, as Bergson felt eight centuries later, that, in spite of its great powers which have enabled reason to pry open so many secrets of Nature, there comes a stage in man's journey when it folds up its wings and is unable to proceed further. There must, therefore be some other avenue

which would lead to the "Harim-i-Haqiqat". This he found in Intuition, in what the Sufis call "ecstatic experience", the "direct knowledge with which God floods the heart of the believer". Through such knowledge, based on intuitive experience, man may find reality unrevealed even as Moses saw God's glory on Mount Taurus. In the beautiful words of a great poet, Iqbal :

> And sometimes this long and tortuous road is
> covered in the flash of a lightning,
> While we, who are ignorant, wait for the
> lamp and the candle !"

He has thus been responsible for giving Sufism, which had been a marginal and somewhat unorthodox way, a more firm and assured status in Muslim religious thought and it is a matter of common knowledge how profoundly Sufism has influenced the whole world of Islamic thought and culture. One of the great contributions of Sufi thought, as mirrored in the writings of Imam Ghazzali, has been the emphasis on love of Allah — not **fear** or **terror**, through which also he himself passed, but **LOVE** of God who is **Rahman** and **Rahim**, a God of mercy and compassion and beneficence. That is why, as D.B. Macdonald has assessed it Imam Ghazzali's over-all influence "has been, and is, for charity, free enquiry and intellectual life".

I repeat these words : «Charity, free enquiry and intellectual life". How important is their message for the modern world. In this world, which is torn by so many suicidal conflicts and strifes, where imagination is paralysed at the thought of "what man has made of man", is there any lesson more imperative for man's salvation than that of charity and compassion? These are also the highest attributes of Allah and man has been enjoined to cultivate the divine attributes in himself. Again, in a world where the concentration of political, economic and industrial power in the hands of a few groups and individuals and the use of powerful mass media have made free enquiry and the life of the intellect increasingly difficult, it becomes supremdly important to assert the primacy of the free life

of the mind. This in my opinion, is the special significance of Imam Ghazzali's thought for our age, that he pleaded for this quality of mind not amongst secularists who have often accepted it at least in theory, but amongst men of religion who have usually been conformists and unoriginal.

So, in Imam Ghazzali, we salute not only the great scholar of religion, who lived nine hundred years ago and enriched the life of his age, but one whose message is still of poignant significance for the modern man lost in a wilderness of his own making.

R. G. Saiydain
(India)


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الدكتور م. عمر الدين

عن جمهورية الهند

It is a great pleasure for me to pay homage to the memory of Imam Al-Ghazzali on the occasion of his millenary celebrations. Al-Ghazzali was a great man, great both of mind and heart, qualities that are rarely combined. His influence on the subsequent course of thought in Islam is tremendous, and his impact on its religious and moral life profound and abiding. Al-Ghazzali's service and message, however, cannot be confined to Muslims alone. His criticism of rationalism, his formulation of a system on the basis of intuition, his idea of God and his theory of ethics, are abiding contributions to the history of thought. To those who seek communion with God his experience would ever prove a source of inspiration. Al-Ghazzali was great for Islam and for the whole humanity as well.



الأستاذ نديم فليبوفتش

عن جمهورية يوغوسلافيا

Monsieur le Président, Mesdames et Messieurs,

J'ai le très grand plaisir et l'honneur de saluer au nom des Universités et des institutions scientifiques et culturelles de mon pays, la République Populaire Fédérative de Yougoslavie, dans votre ville de Damas cette réunion scientifique d'élite à l'occasion d'une fête si importante du peuple arabe consacrée au neuvième centenaire de la naissance du grand penseur arabe Abu Hamid Mouhammad Ibn Mouhammad al-Gazali.

Cette fête est non seulement un acte de reconnaissance envers cet illustre penseur de l'époque médiévale arabe, mais à la fois c'est une manifestation et une nouvelle confirmation du rôle qu'a joué la culture arabe classique dans l'histoire de l'Orient musulman aussi bien que dans l'histoire universelle de l'humanité.

Aujourd'hui que nous assistons à la préparation et à la réalisation progressive des conditions de l'unité sociale et politique du monde arabe et que s'entrevoient les contours de la renaissance culturelle de ce grand peuple, l'œuvre d'Al-Ghazali nous apparaît comme l'un des plus grands monuments de l'héritage scientifique et intellectuel que la culture arabe a légué à l'humanité.

Les grands créateurs d'un peuple ne restent pas enfermés dans leur temps, mais aussi leur présence se fait sentir dans les époques qui suivent. Ils suggèrent d'une manière inévitable la pensée et la conviction que les nations au sein desquelles ils sont nés sont capables et appelées de cotinuer et féconder leur création.

Le grand penseur arabe Al-Ghazali est un de ces esprits. Son œuvre encyclopédique est riche, complexe et multiple. Cette œuvre reflète les problèmes sociaux, scien-

tifiques et religieux de son époque. Par son activité inépuisable, il était une des figures centrales de la pensée spéculative de son temps.

En laissant de côté les différentes interprétations de son œuvre et de l'influence que cette œuvre avait exercés soit à son époque soit à l'époque qui a suivi, en laissant de côté le fond social et les essors moraux et politiques qui mettaient en mouvement ses forces créatrices, on peut dire qu'Al-Ghali, grâce à sa grande curiosité intellectuelle, à son érudition large et solide et aux grandes qualités de son esprit représente un exemple classique d'un homme et d'un penseur qui croyait que c'était son devoir de prendre une part active au mouvement dynamique d'un monde à qui il appartenait.

Il a le mérite non seulement d'avoir contribué à la solution de certains problèmes moraux et politiques de son temps, mais aussi d'avoir amorée et posé beaucoup de questions du domaine de la philosophie, de l'étique, de la religion et de la science en général.

Aujourd'hui nous ne devons et nous ne pouvons pas accepter certaines de ses opinions et de ses conceptions; mais nous sommes obligés de reconnaître en lui un penseur qui conformément à son temps et à son ambiance, avait assez d'énergie, de courage et d'enthousiasme pour envisager et poser dans leurs rapports très larges quelques problèmes de la pensée morale et intellectuelle de son époque.

En posant le problème des rapports entre la philosophie et la science, d'une part, et la religion d'autre part, puis le problème de la vérité relative et de la vérité absolue, le problème du rationalisme et de l'idéalisme philosophique et religieux, le problème du rôle des sciences et de leur classification et appréciation, il a contribué en dernière analyse à l'affirmation de la philosophie en tant qu'un processus rationel délivré de son aspect spéculatif et mystique, ainsi qu'à l'éclaircissement des rapports entre la philosophie et les sciences.

C'est ainsi qu'il a confirmé et développé l'idée de l'évolution historique et il a prouvé en même temps que, en

traitant les problèmes moraux religieux fondamentaux, on est obligé de reconnaître l'existence et le rôle de la philosophie et des sciences.

Son scepticisme sur les limites et la portée de la connaissance rationelle ne peut pas être expliqué uniquement par son rôle d'apologiste et rénovateur de l'orthodoxie musulmane : ce scepticisme a ses origines aussi bien dans la philosophie.

La philosophie progressiste de notre temps rejette le sceptimisme et l'agnosticisme. Mais cela ne veut pas dire que le scepticisme dans l'évolution historique de la phisolophie n'a joué aucun rôle. Par son existence même, par ses doctrines et ses conclusions il obligeait ses adversaires d'approfondir le problème de la connaissance d'augmenter leur vigilance philosophique et leur précaution scientifique et de consacrer leur attention au problème du rapport de la vérité relative et absolue.

Le grand penseur Al-Ghazali a anticipé par sa création philosophique quelques uns des problèmes que la philosophie européenne moderne a essayé de résoudre et dont quelques représentants ont été influencés indirectement par lui.

Monsieur le Président, Mesdames, et Messieurs,

Les savants et les intellectuels de la ougoslavie socialiste reconnaissent le sens et l'importance de l'amitié et de la collaboration entre notre pays et la République Arabe Unie. Cette collaboration est une des manifestations de la solidarité internationale. Les liens scientifiques et intellectuels entre nos deux pays se développent et se resserent de plus en plus.

Nous autres yougoslaves, nous considérons comme notre devoir de développer et de multiplier notre connaissance du peuple arabe et de sa culture. Dans ce but, un nombre de nos jeunes gens font de l'arabe.

Permettez-moi d'exprimer encore une fois ma vive réjouissance d'avoir l'occasion d'assister à cette réunion solennelle et à cette haute manifestation de l'héritage culturel arabe.



الأستاذ مصا الخيام

عن اليونسكو

Your Excellency, Ladies and Gentlemen,

On behalf of the Director General of the Unesco, and on my own behalf, I have great pleasure and the honour to convey greetings to this Congress which has been convened to celebrate the ninth centenary of the birth of the great thinker Abu Hamid al-Ghazzali, Hujjatu'l-Islam. The UNESCO has already published translations of one of his great works, Ayyuh-al-Walad, into the French, English and Spanish languages. UNESCO's recognition of the Great Imam's works is further illustrated by the publication of the translation of his famous al Munqidh min al-dalal into the French language. This work of the great savant is one of singular psychological interest and imports to us the essential thruths which he learnt, (to quote him) "by repeated examination of the religious opinions of mankind." His search for religious truth exercised a profound and momentous influence upon the future history of Islamic thought. For his early youth he had an intense thirst for knowledge which made him study every form of religion and philosophy. In the discipline of prayer, praise, and meditation he found the peace which his soul desired.

The most important phase of Al-Ghazzali's work and influence seems to be, in his bringing philosophy and philosophical theology within the grasp of the ordinary mind. By his intense personality and through his personal experiences, he attained so overpowering a sense of the divine realities that the force of his character swept all before it and Islam entered on a new era of its existence.

Al-Gazzali is a figure of towering personality in the Arab world. His contribution to philosophy, culture and education are landmarks of enlightenment for all ages.

Again, on behalf of the Director General of UNESCO, and on my own behalf, I extend, to you our best wishes for a very successful conference which has just been inaugurated and which is to continue during the next four days.

Mohalingam
(Unesco)

الأستاذ جانلين ثمين

عن إندونيسيا

سيداتى ، سادتى :

من دواعى سرورى واعتزازى أن أمثل بلادى إندونيسيا فى هذا المهرجان الذى يقام احتفاء بالذكرى المئوية التاسعة لميلاد الفيلسوف والعلامة الكبير الإمام أبى حامد الغزالى .

ولست هنا فى معرض الحديث عما للإمام الغزالى من أثر فى الثقافة والدين والفلسفة بعد أن تواتر رجال الفكر على تقديم باقات جميلة من حديقة الإمام الغزالى المليئة بالمعرفة والفلسفة وعلم الاجتماع والتربية ، غير أنى أود أن أطل على هذه الحديقة الوارفة الظلال من زاوية تقدير بلادى وسعيها المستمر لإحياء التراث الإسلامى والإنسانى ومن زاوية توثيق عرا الصداقة الأخوية القائمة بين إندونيسيا والعالم العربى من جهة وبين إندونيسيا وشعوب آسيا وأفريقيا من جهة أخرى .

وإن إندونيسيا ، التى فتحت صدرها للإسلام منذ قرون وقرون وجنت من الاستظلال بظله أطيب الثمرات ، لفخورة بأن تواصل المحافظة على إحياء هذا التراث متوسمة النهج الذى خطته لها حكومة الجمهورية الإندونيسية لنشر التعاليم الإسلامية وإتاحة الفرص الكافية للشعب للتزود من حياض العلم الإسلامى وآدابه وثقافته ، وإقامة المنظمات والجامعات التى تعمل فى حقل البحوث الإسلامية ، والاهتمام بإرسال البعثات إلى الأزهر الشريف ومكة المكرمة والأقطار العربية الأخرى وإرسال الوفود لحضور المؤتمرات والحلقات الإسلامية . وفيما يتعلق بهذا المهرجان الكبير الذى يقام تخليداً لذكرى عبقرى من عباقرة رجال الفكر فى الإسلام فى ظل الجمهورية العربية المتحدة ورئيسها

سيادة الرئيس جمال عبد الناصر فقد أعرب سيادة وزير الشئون الدينية فى إندونيسيا ، السيد الحاج محمد وهيب وهاب ، عن رغبته فى الحضور إلى هذا المكان لمشاركتكم فى هذه اللحظات السعيدة التى يناقش فيها كل شىء عن الإمام الغزالى ولكن الأحوال والظروف المحيطة به حالت دون تحقيق ذلك مما لم يتمكن معها من مغادرة البلاد .

أما فى مجال توثيق عرا الصداقة مع العالمين العربى والإسلامى فقد دأبت إندونيسيا على توثيق هذه العلاقات بمختلف السبل إيماناً منها بأن المسلمين مهما تباعدت بهم الأصقاع ومهما اختلفت جنسياتهم وتباينت لغاتهم فهم إخوة كقوله تعالى « إنما المؤمنون أخوة » ولنا من أواصر الود والتعاون مع الجمهورية العربية المتحدة خير دليل . وقد قال سيادة الرئيس سوكارنو عند زيارته للقاهرة فى العام الماضى : « إن إندونيسيا والجمهورية العربية المتحدة لها أهداف واحدة لمصلحة الأمة الإسلامية . وقد جئت إلى القاهرة لأوثق عرا الصداقة بين الشعب الإندونيسي وشعب الجمهورية العربية المتحدة . ولما كانت أهداف شعبي الجمهوريتين متفقة فلا بد من أن تصل هذه الأهداف إلى غايتها ، كما أن الصداقة بين الجمهوريتين لن تنفصم عراها مدي الدهر » .

ومن ناحية أخرى عملت إندونيسيا على تعزيز علاقاتها مع الشعوب الآسيوية والإفريقية على أساس من الاحترام المتبادل والتعاون المثمر لخلق عالم جديد يسوده السلام والرفاهية ، هذه الشعوب التى آمنت إيماناً عميقاً بأهدافها وسبيلها المقدس فى الحياة الحرة الكريمة . ولنا من مؤتمر باندونج العظيم الذى عقد فى إندونيسيا عام ١٩٥٥ خير دليل على مدى التعاون والتبادل الفكرى الذى يربط بين شعوب القارتين .

سيداتى ، سادتى :

ما من شك فى أن حصيلة هذا المهرجان ستعود بالفائدة والخير على الأمة الإسلامية خاصة والإنسانية عامة ، وتؤدى بنا إلى تفهم أعمق آثار الإمام

الغزالى الذى كرس حياته من أجل الإنسانية والثقافة الإسلامية . وإنى ، إذ أشكر للمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية الذى أعد هذا المهرجان وبذل فى سبيله الكثير من الجهد ، ليسعدنى أن أقول بأنى سأنقل كل ما دار فى هذا المهرجان لإخوانكم فى إندونيسيا حتى يستفيدوا مما حققتموه من ثمار طيبة فى هذا السبيل ، والسلام عليكم .

البحوث

التي أُلقيت في المهرجان

الثـــلاثاء ٢٨ مارس ١٩٦١

جلســـة الصبـــاح



— ١

السيد السفير صلاح الدين السلجوقي

أثر الإمام الغزالي في الأخلاق



أثر الإمام الغزالي في الأخلاق

بسم الله الرحمن الرحيم

سادتي :

رضي الله تعالى عن الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالى ، الذى هو إمام متكلم ، وفيلسوف مسلم ، وعالم أخلاقى من مدرسة متمم الأخلاق ، وصوفى من طريقة أكثر استقامة ، وكاتب رقيق سهل التعبير وعذب البيان فى هذا المضمار الوعر .

ولا يمكن لى ، ولا سيما فى هذا الوقت اليسير ، أن أشرح هذا البحر العميق المترامى الأبعاد ، اللهم إلا بعض جداوله الصغيرة التى فتحت لى ، أعنى نزراً يسيراً من فلسفته وأخلاقه وتصوفه .

مما لا شك فيه أن الغزالى ، مع أنه إمام فى علم الكلام ، هو فيلسوف بارع مبتكر أيضاً ، بدليل أنه كتب أثره القيم (تهافت الفلاسفة) . وهل يمكن أن يحارب سلاح الفلسفة إلا بنفس السلاح ؟ أم هل يمكن أن يدق الحديد إلا بالحديد ؟

إننا فى عرفنا الخاص (لا فى عالم الحقيقة) سمينا بالفلاسفة الذين اتبعوا مكتب المشائين فى اليونان وفى العالم الإسلامى إلى عهد الغزالى . فالفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد ، والطوسى ، وأمثالهم كلهم كانوا حواريين ومقلدين لهذا المكتب . فكل رد أو نقد متوجه إلى هذا المكتب ، يحسب رداً ونقداً للفلسفة والفلاسفة .

مع أن الغزالى لم يحارب هؤلاء الفلاسفة حرباً حامية إلا فى ثلاث مسائل : الأولى ، فى قدم العالم وقدم الجواهر . والثانية ، فى أن الله لا يحيط علماً بالجزئيات . والثالثة ، فى إنكارهم البعث والحشر .

فأرسطو كان يعتقد أن الجواهر بسيطة . ولكن اليوم يعتقد العلم أنها مركبة تتركب وتتحلل ، والعالم المركب من هذه الجواهر يتغير لا محالة . ومع أن العلم الحاضر يكبر شأن العالم ويوسع رقعته ، ولكن فى نفس الحال يعين له عمراً ، ويقرر له تناهياً .

وكذلك حينما كان أرسطو يقول إن الله لا يعلم الجزئيات ، كان فكره متجهاً إلى عالم الطبيعة ، ولم يكن يتصور أن هناك عالماً أشرف وأكبر وأشد وطناً وأقوم نظاماً ، أعنى عالم الحياة والشعور والروح . وبعبارة أخرى عالم الأدب والنظام الأدبى . ولم يكن يدرى أن أكبر وأصقل مرآة لوجه الله هو قلب الإنسان ، لا الماء والتراب ، ولا المريخ وزحل .

وأيضاً حينما كان أرسطو يدرس ويكتب فى الأخلاق ، كان يفكر فى أن يضع ضوابط وقوائم للمجاملات عند الملوك وعند الطبقة الأرستقراطية ، ولم يكن يستشعر بأنه يتعرض فى طريقه إلى علم ما وراء الطبيعة أو إلى علم النفس ، لأن عصره ومدرسته كانا بدائيين .

ولكن حينما جاء « عمانوئيل كانت » فى عصر ناضج ، وشاء أن يكتب فى علم الأخلاق الإنسانى ، وعهد على نفسه أن يجتنب فى كتابه عن علم النفس وعلم ما بعد الطبيعى ، صادف بل وتصادم فى طريقه بـ « أنتينوميا » أى برهان الخلف ، فرأى فرضاً عليه أن يعتقد بالله وبخلود الروح وبعقبى الدار .

فعلم الأخلاق وفلسفته ، بخلاف العلوم الطبيعية ، لا يمكن أن يتم أو يتحقق إلا بالاعتقاد بالله وبصفاته التى انتزعت عنها المبادئ ، وبخلود النفس ، وبالدار الآخرة ، وبأن الله يعلم ويحاسب بكل كلى وجزئى .

إن أرسطو كان يدين بدينين ، دين يونانى وثنى أساطيرى يتخيل له ولقومه أن الآلهة تتمثل فى أبكر وأكمل فرد للنوع ، وكانوا ينسبون إلى آلهتهم الغرائز والنقمة والحسد والسكر والخلاعة ، ودين فلسفى يعتقد بالإله كاعتقاده بالأنواع والأجناس ، وإن شئت فقل جنساً فوق الأجناس ، أو « الكلى الطبيعى » ، لأن الإله كان عنده المفهوم الأعلى للوجود الذى هو جنس فوق الجوهر والعرض (تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً) .

فإذا كان الإله جنساً فوق الأجناس والأنواع ، أو قوة فوق القوى (العياذ بالله) ، فلا حق له أن يكون مظهر حب أو مبدأ نظام أو ناموس . وهكذا إذا كان الإله فوق قمة الجبل ينازع الناس فى حب زوجاتهم ويسلبهن من حجورهم . وهناك فى الملأ الأعلى ، أو فى سماء عقيدتهم ، سكر وعربدة وتحاسد على النساء الراقصات . فهذه الآلهة لا يمكن أن تكون مصادر لمبادئ ومثلاً للأخلاق وللحقوق وللقوانين وللعلوم الاجتماعية . اللهم إلا أن تكون مظاهر للخوف والطمع ، وأن تقدم لها القرابين رشوة .

فلذا نرى أن أرسطو فى كتابه « إتيكا نيكو ماسيا » أى « علم الأخلاق النيقوماخية » الذى ترجمته فى وطنى وكتبت عليه مقدمة فى مجلدين ، لا يشير إلى الآلهة بكثير ، ولا يتكىء عليها ولا يسندها ، وحتى أنه فى بحث السعادة يشير إلى أن الآلهة سعداء وأنها تعيش فى بحبوحة السرور والحبور ، كما اعتقد بنفس العقيدة شيخنا أبو على ابن سينا فى « الإشارات » .

وإنى لا أنكر أرسطو فى علمه وآثاره الخالدة فى الأخلاق . ولا شك فى أنه هو المعلم الأول للفلسفة ، وأن كتبه الثلاثة فى الأخلاق ، ولا سيما الكتاب المذكور آنفاً ، أول حجر أساسى وضع فى صرح الأخلاق ، ولا يزال يحافظ على قوته وعظمته وحتى جدته منذ ثلاثة وعشرين قرناً .

ولكن هل العلم والفلسفة يتقهقران ويتدهوران ، أو يتقدمان ويتطوران ؟ ولا شك أن بين أرسطو والغزالى مسافة أكثر من خمسة عشر قرناً ، تطور

العلم والفلسفة فى غضونها ، والتقت العلوم والأفكار ، من أثينا وروما والإسكندرية ودمشق وصور وبلخ وبنارس والقدس وبغداد والمدينة المنورة ، فى مكتب من الفكر كان الغزالى أحد تلامذتها فينبغى أن تكون آثار الغزالى فى الأخلاق أكمل نظاماً وأكثر استيعاباً .

فقبل ما كتب أرسطو آثاره فى الأخلاق ، كتب أستاذه أفلاطون فى نفس العلم ولكن بفارق كبير . لأن أفلاطون كان يرى الفرد أكثر اشتراكياً من أن يكون فردياً . ولذا حينما حاول أن يعطى لكتابه عنواناً ، لم تكن له حيلة إلا أن يسميه بـ « الجمهورية » ، لأنه لم يكن يقدر أن يتصور الفرد إلا فى مرآة الجمهور .

ولكن تلميذه أرسطو الذى لم يخالف أستاذه إلا فى شيئين « المثل » و « الاشتراكية » حاول أن يبنى أخلاقه على أساس الفردية مجردة من المثالية ومعراة من الاشتراكية .

فهناك كان بين الكتابين ، بل وبين المكتبين ، خلاء لم يملأه أحد . نعم ؛ حاول كثيرون من العلماء والفلاسفة أن يطبقوا بين الفكرين ، كأنهم قضاة يسعون أن يلقوا الصلح بين الخصمين ، ولكن لم يكونوا ليفكروا أن هناك خلاء ينبغى أن يملأ ، لا نزاعاً قابلا للصلح .

إن اشتراكية أفلاطون لم تكن لتلقى الضوء على الفرد من حيث إنه فرد . وكذلك فردية أرسطو لم تكن لتهتم كثيراً بالفضائل الاجتماعية . ولذا كان أرسطو يستنكر التواضع والحياء (أو الخجل) ، باعتبارهما فضيلتين اجتماعيتـــين .

ومن جهة أخرى أن جمهورية أفلاطون لا تمثل الفرد إلا فى جمهورية قوامها الاشتراكية ، ولا تترك مجالا للفرق بين الأخلاق وبين السياسة ، فى حين أن أرسطو يطلق كلمة « الأخلاق » على السلوك الفردى ، ولفظ « السياسة » على السلوك الاجتماعى .

وكانت هناك معضلة أخرى ، وهى أن أرسطو ، كما قلت ، كان يدين بدينين ، دين يونانى لا يرتفع عرش آلهته عن قمة جبل أولمبس ، ولم تكن فكرة ما بعد الطبيعة هناك أكثر من سحابة عقيمة فوق ذلك الجبل ، ودين فلسفى يتخيل الإله ، فى منطقه ، كجنس عال فوق الأجناس ، وفى علومه الطبيعية كقوة فوق القوى .

فالإله الذى ينتزع من الطبيعة اللاإرادية ، أو من الكليات اللاشعورية ، ولا يتجلى فى الروح والنفس ، ينبغى ألا تكون له إرادة ولا شعور . وإذا نسبت إليه إرادة فليس معناها إلا اللاإرادية . وينبغى لإله كهذا أن يكون مجبوراً بالعمل ، فهو قوة طبيعية مجبولة ومجبورة على الفعل ، كما أنه كلى منفك بجوهره عن الجزئيات ، وينبغى ألا يعلم الجزئيات .

فإله من هذا النوع ينبغى أن يكون مسلوباً من الإرادة والشعور والخير والحق والجمال .

وحينما كان إله أرسطو كهذا ، كان الشعب فى أثينا أقل من مائة ألف نسمة . ويقول أرسطو إن الأمة لا يمكن أن تكون أقل من عشرة ولا أكثر من مائة ألف نسمة . وكانت هناك حكومات بلدية تعتبر شعوباً وأمماً .

وكانت قائمة الفضائل عند اليونان عبارة عن صفات مسرحية ، أمثال الغرام والمغامرة والتهور والبذل . وكانت قائمة الرذائل من أمثال البخل والجبن والدس والنميمة ، كما ترونها فى آثار هوميروس وسوفوكليس .

وأيضاً كان هناك اختلاف فكرى حول غاية الأخلاق وهدفها ، من اللذة والسعادة أو الخير الكثير ، أو الخير المثالى . ولكن فى مكتب أرسطو والفارابى وابن سينا ، أى الذين كانوا معروفين عندنا بالفلاسفة ، كانت السعادة عندهم ، الهدف والغاية الأخلاقية ، مع أن السعادة عند أرسطو كانت مجموعة شرائط من شتى العلل والظروف ، ولم تكن كلها مرتبطة بالفضائل الخلقية . ومثلا الشخص الذى ليس له أولاد أو يفقد أولاده أو يرتد أولاده

أشقياء أو يفقد ماله وجاهه ، مثل « بريام » ، لا يقال إنه سعيد . وكانت السعادة عنده مستديمة إذا كانت تصحب صاحبها إلى سرير الموت .

وبعد موت أرسطو ، اختفت آثاره لمدة قرن ، ولم يكن لها نشر وتوزيع وحينما نزلت رسالات السماء على الأرض ، وجاء الأنبياء (ع) ، وجاء عيسى بن مريم عليه السلام ، أصلح كثيراً من دنيا السجية ، وزاد كثيراً فى الوعى الأخلاقى ، وألقى الضوء على العدل والصبر والعفة . ولكن الكنيسة المسيحية حذت حذو أرسطو فى دعم الفردية وعزلها ، وسلبت الحكم من الفرد ومن الكنيسة . وكان عين العمل قد انطبق من قبل عند الكلبيين والرواقيين ، وحتى فى حديقة أبيقور .

فطغت الفردية بفضل مكتب المشائين والمكاتب الصغيرة اليونانية ، وبفضل الكنيسة ، وبفضل الحكومات الكبيرة الجامحة آنذاك فى أدنى الأرض . ثم جاء رد الفعل من الاشتراكية الطاغية من قبل مزدك ، وارتد الصراع الفكرى الفردى والاشتراكى بين المكاتب الفكرية إلى صراع دموى بين الطبقات والعصابات .

وجاء محمد بن عبدالله عليه الصلاة والسلام فى وسط هذا الصراع الفكرى والدموى ليتمم مكارم الأخلاق ويعممها على الفرد وعلى المجتمع ، حاكماً أو محكوماً ، وأن يضع الفرد بين الفردية والاشتراكية ، حتى يكون فرداً منفرداً مع ربه واشتراكياً مع الخلق . فردياً فى الفكر واجتماعياً فى العمل ، فردياً فى حق الكسب واشتراكياً فى دفع الزكاة والصدقات والتبرعات ، فردياً فى النوافل واشتراكياً فى الفرائض ، فردياً فى المحراب واشتراكياً فى المنبر .

وجاء عليه الصلاة والسلام ليبنى أمة بل وعائلة تزيد الآن على أربعمائة مليون نسمة من الإخوان ، أكبر من شعب أرسطو بأربعة آلاف مرة ، بل أكثر من ذلك .

وارتفع مقام الميتافيزيكا (من جهة الفكر) عن جبل أوليمبس، وعن آلهة ذات غرائز جامحة، إلى حظيرة مقدسة كان سورها «الله نور السموات والأرض»، وقفلها «قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد». ولكن (من جهة القلب) تقرب وتنزل إلينا «وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان».

وأما غاية الأخلاق عندمتمم مكارم الأخلاق، أعنى سيدنا محمداً عليه الصلاة والسلام، فكانت من أكمل وأتم ما يكون، لأن كل مفهوم إذا كنا نقابله من جنب العمل يسمى فناً، وحينما توضع القوانين وتستنبط الكليات من الجزئيات يسمى «العلم». وإذا تقاس الأمور من المبادىء والمثل الميتافيزيكية وتعامل مع القدم والوجوب واللامتناهى يسمى الفلسفة.

ذلك لأن الأمة الإسلامية المترامية الأطراف لا تخلو من طبقة عامية لا تعرف إلا فن الأخلاق، ومن طبقة عالمة لها أن تستنبط الكليات من الجزئيات، والنتائج من المقدمات وأن تضع القوانين، ومن جماعة عارفة راسخة فى فهم حقائق الأشياء، مقتدرة على أن تستفيد من المبادئ الخالدة الغائرة فى أعماق الميتافيزيكا. فينبغى أن يكون عند مدرسة هى متممة للأخلاق كل مظاهر المفهوم الخلقى، أعنى فن الأخلاق، كما فى هذه الآيات البينات «ولا تصعر خدك للناس ولا تمش فى الأرض مرحاً»، «ولا تقل لهما أف». «واقصد فى مشيك واغضض من صوتك»، وأمثالها.

وعلم الأخلاق، كما فى هذه الدساتير المقدسة «إن الحسنات يذهبن السيئات»، و«الإثم ما حاك فى النفس وكرهت أن يطلع الناس عليه».

وفلسفة الأخلاق، كما فى هذه الآية «إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً».

ومن جهة أخرى، بدأ الحس الإنسانى أول ما بدأ بأن يهتدى إلى عالم الألوهية بداعية من الخوف والطمع. وكان هذا طليعة الدين البدائى للبشر.

كما بدأ الشعور الإنسانى من وراء الشمس والقمر ومن وراء الطبيعة وقواها ، بكشف قوة خالقة أزلية أبدية . وكان هذا الشعور الحجر الأساسى لبناء الفلسفة . والفلسفة فى أول بنائها عند سقراط وأفلاطون كانت الفلسفة الخلقية ليس غير . ولكن الفكر البشرى المتطور قارب رويداً رويداً بين الدين والفلسفة . وانا لنرى فى غضون التطور أن الخوف والطمع يوليان وجههما يوماً فيوماً شطر هذا الوجود الخالق السرمدى ، ولا سيا بعد أن نزلت إلينا رسالات السماء ، فآمنا أن هناك خالقاً رحيماً جباراً قائماً بالقسط ، وعلينا أن نخاف منه ونطمع ، وأن نربط بهذا الخوف والطمع سلوكنا الأخلاقى . وهكذا كانت بشائر الدين الراقى . ولكن الدين فى معارجه النهائية اعتقد أن الخوف والطمع لا يوصلان إلى الكمال الحقيقى وإلى قدسية الهدف وإلى الإخلاص الصميم . فكان لعنصر الحب أن يقوم بدوره . فقام وصار الركن اليمانى فى كعبة الدين ، بدرجة أن ابتغاء وجه الله حل محل الخوف والطمع ، وحتى أنه نهض فريق من العرفاء وآمنوا أن غاية الأخلاق والسلوك هى التخلق بأخلاق الله ، يعنى كما أن الله سبحانه وتعالى يخلق لأنه خالق ويرزق لأنه رازق ، لا لغرض آخر ، كذلك العارفون بالله سلكوا على هذا النهج ، فكانوا مع الله وتخلقوا بأخلاقه . عبدوه لأنهم عابدون ، وسجدوا له لأنهم ساجدون . وهذه الفكرة صارت فى العصر الحديث نواة لمكتب « الوظيفة لأجل الوظيفة » ، لعمانويل كانت . ولكن هذه الفكرة الصوفية بدأت فى الإقليم الشمالى للجمهورية العربية المتحدة ، واكتملت فى خراسان ، وطنى العزيز .

ولكن حينما بدأ الإسلام فى التوسع وفى نشر الحضارة والثقافة ، وبرع من الفقهاء والأدباء والفلاسفة ، ودرسوا وكتبوا فى أنواع العلوم ، لم يكن أحد يبذل جهده فى علم الأخلاق التى بعث محمد عليه الصلاة والسلام ليتمم مكارمها ، اللهم إلا أن بعض المترجمين فى بيت الحكمة بدءوا بترجمة بعض آثار أرسطو الأخلاقية .

وحينما عمت الفلسفة فى دنيا الإسلام ، توجه الفلاسفة ، أمثال الفارابى وأبى على ابن سينا ، نحو المنطق ، ونحو ما يعم الأجسام ، ونحو العناصر ، ونحو الفلك ، ونحو ما بعد الطبيعة . ولكن لم يكونوا يلمون بعلم الأخلاق . وغاية ما فى الباب أن الفارابى علق شيئاً على هذه التراجم الخلقية ، ولم يرو عن ابن سينا إلا بعض الصفحات القلائل فى هذا العلم . ولكن كل ما كتبوه لم يكن إلا نقلا وتقليداً لآثار أرسطو ، ولا سيما « الأخلاق النقوماخية » .

والكاتب الوحيد الذى كتب فى هذا العلم هو أبو على بن مسكويه . وكتابه « تهذيب الأخلاق » سبعون بالمائة ترجمة واختصار من الأخلاق النقوماخية . اللهم إلا جزءاً ضئيلا أخذه من ترجمة عثمان الدمشقى الذى كان يعرف اللسان اليونانى ، ترجمة من بعض آثار أفلاطون ، وإلا جزءاً يسيراً فى خاتمة الكتاب .

ونرى شيئاً من الأخلاق عند ابن رشد خلاصة مختصرة من كتاب أرسطو . وحتى بعد الغزالى نرى نصير الدين الطوسى كتب رسالة ، الجزء الكبير منها ترجمة فارسية من كتاب أبى على بن مسكويه . ونرى أيضاً جلال الدين الدوانى الذى كتب رسالة يشرح فيها الأوساط على نمط أرسطو وكتب شيئاً عن الموسيقى على طراز فيثاغورس بأسلوب أدبى باللغة الفارسية .

نعم . هناك كان بعض الكتب ، أمثال أدب الدنيا والدين للماوردى ، وكانت له صبغة دينية إسلامية ، ولكن أدبه كان أقوى من أخلاقه .

فالذى دون علم الأخلاق وفنه وفلسفته على الروح الإسلامى والمبادئ القرآنية ، أولا وآخراً ، كان إمامنا الغزالى . وفى كتابيه (إحياء علوم الدين) بالعربية ، و (كيمياى سعادت) بالفارسية ، ملأ الفراغ الذى كان فى أخلاق اليونان وأكمل النقائص التى أشرت إليها فى بدء هذا المقال .

وطبيعى أن مثل هذا الإمام المبتكر والمجتهد ينبغى أن يكون مورد حملات من المقلدين ومن الفلاسفة الذين أشرت إليهم ، مع أنهم لن يفعلوا ذلك

يتحرك من عناد شخصي أو نزعة سياسية . ولكن الحملات من بعض المستشرقين مع الأسف لا تعد نقداً علمياً سليماً .

إنهم قالوا — من بين ما قالوا — إن الإمام حذا حذو المسيحية وانتحل كثيراً من الأخلاق المسيحية . وأكبر دليل عندهم هو أن الغزالى نصح بالزهد والتقشف وسلك مسلك الناسكين .

إنهم لا يدرون أن الغزالى ، على هدى من القرآن ، لم ينصح بالرهبنة ولا بالتقشف ، بل بالعكس ، نهى نهياً باتاً عنهما . إن دين الإسلام يأمر بالتقوى ، أى الاجتناب من الحرام . وفرق بين التقوى والرهبنة والتقشف .

وإذا كانت هناك فى الأخلاق الإسلامية نزعة من التنسك والتزهد ، فهذا ليس من أصل مسيحى . فالأخلاق ، ولو كانت يونانية أو رومية أو بوذية أو نصرانية أو مسلمة ، لا توصى إلا بكبح الغرائز وتزكيتها وترويضها وتصعيدها وتساميها .

إنهم لا يدرون أن نفس التزهد كان موجوداً قبل المسيحية عند الكلبيين والرواقيين والبوذيين ، وحتى أبيقور ، مع أن مبدأه الأخلاقى كان عبارة عن اللذة ، ولكن سلوكه كان تزهداً وتنسكاً .

ومن جهة أخرى ، أن الزهد الكنسى كانت له صبغة من الرهبنة ، وكان يأمر بقمع الغرائز وشهواتها ، فى حين أن الغزالى ، بأمر من القرآن وبوحى من الدين ، يوصى بتزكية الغرائز وتصعيدها ، لا بقمعها . وحتى أن الغزالى يشبه الغرائز بنواة تنبت منها أشجار الفضائل العالية . وإنى أظن أن فكرة تصعيد الغرائز بالطراز الحديث مستفادة أولا من القرآن الكريم . والقرآن أول مرشد يهدى إلى هذه النقطة الحيوية ، « ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها » . فقتل الغرائز هو قتل الحياة وقتل الحرث والنسل وقتل الشخصية والسجية ، وتزكيتها وتصعيدها ، كما كان منذ ظهور الإنسان ، إيجاد وتمهيد وتنمية للعلوم والفنون .

وأيضاً ، أن المسيحية توصى بنجاة الفرد . والكنيسة المسيحية تحذو حذو أرسطو فى دعم فردية الفرد . ولكن الغزالى ، بعكس ذلك ، يؤيد الفضائل الفردية والاجتماعية كما أنه يحاول أن يقضى على الرذائل الفردية والاجتماعية ، سواء بسواء .

وفضلا عن ذلك ، فإن الكنيسة المسيحية تقول « ما لله لله ، وما لقيصر لقيصر » . ونعبر عن الدين بمحض التعبد والتسبيح داخل الكنيسة . وطبيعى أن الأخلاق ينبغى أن تسلك فى دائرة الدين .

وأما الأخلاق ، كما أوحينا من ديننا ، وكما ألهمتُ من الغزالى وشرحت فى كتابى « مقدمة علم الأخلاق » ، لها ثلاثة أبعاد : الأول ، البعد النفسى ، يعنى الفرد مع نفسه ومشاعره ومع ربه ، وهذا هو صلاته ونسكه . والثانى ، البعد الاجتماعى ، وهو مجتمعه وحكومته ومعاملاته مع الناس . والثالث ، البعد الميتافيزيقى ، وهو عقيدته ومبادئه ومثله ومعارفه .

ولذا ترون أن أخلاق إمامنا الغزالى ليست محصورة بالأوساط وبقائمة من الفضائل الفردية ، بل هى مجموعة من الفضائل العقلية والعملية ، الفردية والاجتماعية ، وكثير من العقائد والعبادات والمعاملات الحقوقية .

ولكن أليس الأحسن لبعض المستشرقين الذين يخدمون السياسة أكثر من العلم والأخلاق والفلسفة ، أن يدركوا أن أرسطو فى عصره البدائى وفى شعبه الصغير وفى حكومته البلدية وفى ظل آلهة لم تكن مرتفعة عن سطح الأرض أكثر من بضع مئات من الأقدام ، أدى وظيفته فى دنيا الأخلاق ؟

وحينما تجلى الله فى الآفاق والأنفس بفضل رسالات السماء ، وتعالت المبادئ وتعالت الأهداف واتسعت البلاد وازدادت النفوس المتراكمة والمتزاحمة ، وجاء الغزالى بدوره من خراسان ، وأدرك مسئوليته الفكرية ، وجهد واجتهد ، وكشف وابتكر ، مستعيناً بالله ، ومستوحياً من الدين ، ومستلهماً من القرآن ، واستدرك الفراغات والخلايا ، وأكمل النقائص ،

ووسع فى رقعة علم الأخلاق ، علماً منه أن التزاحم سيزداد ، وأن العراك سيشتد ، وأن الأسلحة ستزيد من عدتها وعددها وفتكها ، فلنا أن نعلم أنه فى هذا العصر ، عصر الذرة والهيدروجين مع قنابلها وصواريخها ورءوسها النووية ، لا يمكن لنا أن نعيش على أخلاق فردية محضة ، أو على أخلاق أساسها المنفعة (بدل الخير) ، كما عند « جرمى بنتام » ، أو على نظام خلقى مبنى على القوة (بدل الحق) ، كما عند « هربرت سبنسر » .

أليس لهؤلاء المستشرقين أن يدركوا وظائفهم الأخلاقية ، بل والسياسية ، وأن يؤيدوا هذه الآثار القيمة وهذه المبادئ الخالدة ، بدل أن يشككوا فيها ويشوهوها . فإذا كان السلاح النووى فى يد المنفعة أو فى يد القوة ، أو فى كلتا اليدين ، كما نراه اليوم ، يكون أردأ وأخطر بكثير من أن يعطى السيف الصارم فى يد المجنون السكير .

فلنا أن نعود حدساً وإلهاماً إلى وحى الله ، وفكرا وتبصراً إلى الفلسفة الخلقية . وكلا الطريقين مندمج ومشروح فى آثار الغزالى ، ولا سيما إذا كانت فى هذه الآثار وصايا قليلة أو كثيرة من الكنيسة ، كما زعم بعض المستشرقين .

فكلما يغوص عصرنا فى أعماق المادة التى تضيق الصدور وتشد العراك وتسخر القوى الفتاكة الجهنمية ، لنا أن نعرج إلى معارجنا الأدبية ونلتقى هناك بمبادئنا الإلهية والإنسانية ، حتى تنشرح صدورنا وتتسع زوايا أنظارنا ، وأن نكون فوق المنافع المادية والتعصبات والتفرقات الطائفية والعنصرية .

والسلام عليكم .

— ٢

الدكتور محمد ثابت الفندى

من فلسفة الدين عند الغزالى

١ – الغزالى فيلسوف دينى .

٢ – علم الآخرة وفهم الإسلام .

٣ – مشكلة الصلاة كما لمسها الغزالى فى علم الآخرة .

٤ – التوحيد فى علم الآخرة ونتائجه الفلسفية .

٥ – المعرفة كانعكاس فى مرايا .

"Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)"

من فلسفة الدين عند الغزالي

١ — الغزالى فيلسوف دينى

كثيراً ما تطلعت إلى تفسير فلسفى للإسلام من حيث هو دين ، وكثيراً ما حاولت التماس مثل تلك الفلسفة الدينية عند أولئك « المتفلسفة الإسلامية » من أمثال الفارابى وابن سينا وابن رشد . ولا أعتقد أننى ظفرت بشىء قيم لديهم فى هذا الموضوع . فلقد كان جل اهتمامهم منصرفاً إلى الموضوعات التقليدية فى الفكر اليونانى .

وفيما يختص بابن سينا بالذات الذى كان يتطلع إلى فلسفة إشراقية أو مشرقية غير الفلسفة اليونانية ، أذكر أننى اختتمت بحثاً فى مهرجانه الذى أقيم فى مثل هذا الشهر من عام ١٩٥٢ بعبارة استبعدت فيها احتمال تعبيره عن فلسفة إسلامية حقة ، فقلت إذ ذاك : « إن فلسفة الرئيس وما نتج عنها من آراء وأنظار فى علم التوحيد أمور ينبغى أن يعاد النظر فيها إذا أريد بها أن أن تكون معبرة حقيقة عن فلسفة دينية إسلامية » (الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ١٩٥٢ ص ٣١٩) . ذلك لأن المسائل والحلول فيها كانت أقرب إلى الوثنية اليونانية .

لكن يبدو أن الأمر يختلف تماماً إذا ما حاولنا التماس فلسفة للدين الإسلامى فى آفاق فكرية أخرى كالكلام والتصوف ، وخاصة فى كتابات الغزالى الذى نحتفل الآن بذكراه .

إن هذا الاحتفال كان بالنسبة لى فرصة طيبة لكى أعيش تجربة أخرى فريدة مع تفكير الغزالى بعـــد انقضاء ثلاثين سنة على أول لقاء لى به وأول محاولة للكتابة عنه . ولقد ظفرت من تجربتى الجديدة بمعين روحى لا ينضب ، ولمست عن قرب كيف أن تفكيره كله إنما هو محاولة كبرى منقطعة النظير فى تقديم إسلام غير إسلام الفقهاء وأصحاب التشريع ، وفلسفة غير فلسفة المتكلمين والمتفلسفة الإسلامية معاً . وهذا التفكير هو ما أعتبره فلسفة دينية للغزالى معبرة فى الوقت عينه عن الإسلام كدين .

وطبعاً ما كان الغزالى ليرضى أن ننسب تفكيره إلى الفلسفة حتى ولو كانت إسلامية بعد أن وصم الفلسفة وأصحابها بالكفر . إلا أن الغزالى فى الواقع هو فيلسوف بلا نزاع – فيلسوف كبير أراد أم لم يرد ، أدار فلسفته برمتها حول الدين الإسلامى وعبر عنه تعبيراً أصيلا وقوياً .

*

والغزالى فيلسوف من أكثر من جهة :

فمن جهة أولى كان الباعث الأساسى لكتاباته الغزيرة التى شن فى بعضها حروباً فى جبهات متعددة كجبهات الفقهاء والباطنية والفلاسفة والمتكلمين ، وبسط فى بعضها الآخر وجهات نظره التى ارتضاها ودافع عنها ، كان ذلك الباعث الأساسى مشكلة فلسفية من الدرجة الأولى فى النوع وفى الأهمية ألا وهى مشكلة اليقين الذى لا يتزعزع والذى يميز المعرفة الحقة . لقد تطلع الغزالى دائماً إلى اليقين الذى لا يقبل الشك فيما وراء كل الحقائق التى قدمتها إليه علوم عصره . وهذا ما صاغه الغزالى فى « المنقذ من الضلال » فى عبارة تذكرنا بالقاعدة الأولى من قواعد المنهج عند الفيلسوف رينيه ديكارت فيقول الغزالى : « إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور . فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الخطأ والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن

يكون مقارناً لليقين . . إن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة فيه ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني » . (المنقذ ، تحقيق محمد محمد جابر ص ٧) .

ومن ثم نرى أن الباعث على تفكير الغزالى واهتماماته إنما هو مشكلة فلسفية أساسية طالما بعثت غيره من كبار الفلاسفة ، ألا وهى مشكلة اليقين فى المعرفة .

أما الوجه الثانى الذى يجعل من الغزالى فيلسوفاً فهو أن الحقيقة التى تتميز بذلك اليقين إنما هى عنده « الحقيقة الصوفية » دون غيرها من أنواع الحقائق . إنه قبل بذلك معياراً للحقيقة كما قبل الفلاسفة عبر القرون معايير أخرى ، وجعل معياره الصوفى هذا الفيصل فى كل مشكلة فكرية ومنها المشكلة الدينية برمتها . إنه يقول : إن اليقين الصوفى ليس « بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور يقذفه الله تعالى فى الصدر ، فذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة » (المنقذ ص ١١)،ويقول فى عبارة أدق : « إن اليقين عبارة عن معرفة مخصوصة ومتعلقة المعلومات » (الإحياء ، ج ١ ، ص ٧٤) . وفى هذه العبارة الأخيرة نجد ما يميز مثل هذا اليقين الصوفى من حيث إنه معرفة للخاصة من الناس متعلقة بمعلومات خاصة أيضاً .

لنلحظ أنى قلت « الحقيقة الصوفية » ولم أقل « الحقيقة الدينية » فهناك فارق ؛ فنحن نعلم من تاريخه الفكرى الذى قصه علينا أنه كان فى بغداد من علماء الشريعة والفقه . . ولكنه هنا فى دمشق أقبل بهمته على « طرق الصوفية » وأنه تعلم عندئذ الحقائق كما يقول « بالذوق والسلوك » أو « بالذوق والحال وتبدل الصفات » (المنقذ ص ٤٣) . فالدين واحد بعينه فى الحالين ، وإنما الذى جد عليه فى دمشق إنما هو الفهم الصوفى والحقيقة الصوفية . ومن ثم يمكن التأكيد بأن نقطة البدء فى تفكيره ، التى صبغت نظرته إلى الأشياء والعالم لم تكن الدين أو الفقه وإنما كانت الحقيقة الدمشقية المنبت ، أى الصوفية

وتلك حقيقة شخصية وفردية بكل معانى الكلمة إذ هى مخصوصة ومتعلقة المعلومات كما قال ، ومن ثم فهى موقف فلسفى أصيل حيال العالم والأشياء لا نزاع فى قيمته الفلسفية المستقلة عن الدين ، وهو موقف له نظيره فى عالم الفلسفة وخاصة فى ألمانيا عند أمثال ديكارت وبوهمه . إن هذا الموقف الفلسفى الذى أضاء به الغزالى كل حقائق الدين لما يبرر وصفنا له بأنه فيلسوف .

أما الوجه الثالث الذى يجعل منه فيلسوفاً للدين الإسلامى بالذات فهو أن الموضوعات التى تناولها الغزالى والآراء التى أبداها بشأنها إنما هى من صميم ما يسمى عند الفلاسفة « بفلسفة الدين » . يقول فرجيليوس فيرم Vergilius Ferm فى تعريف فلسفة الدين : « إن فلسفة الدين بحث فى موضوع الدين من الناحية الفلسفية . . ومن مسائلها طبيعة الدين ووظيفته وقيمته ، صدق دعاواه ، الدين والأخلاق . . . صلة الله بالإنسان من حيث الحرية والمسئولية ، الكشف الصوفى ، الصلاة واستجابة الدعاء ، قيمة الصور التقليدية فى التعابير والشعائر والعقائد والطقوس والوعظ ، مسألة طبيعة الاعتقاد والإيمان ، مسألة الألوهية ووجودها . . . الخ » ثم يقول أيضاً : « إن موضوع فلسفة الدين فى نظر الدوائر المحافظة ليس موضوعاً لبحث فلسفى حر وإنما هو فلسفة دين معين . إنه حينئذ دفاع صريح أو مقنع عن دين سبق الإيمان به » (انظر قاموس الفلسفة لمخرجه D. Runes ص ٢٣٥) . ذلك هو مفهوم فلسفة الدين عند الفلاسفة .

إذا وضعنا نصب أعيننا مثل تلك المسائل التى يذكرها فيرم كموضوعات لفلسفة الدين فلا شك أن الغزالى فى كتاباته المتلاحقة لم يستوعبها جميعاً فحسب بل جاوزها بكثير إلى ما هو أبعد مدى . ثم إنه لا يصح أن يقدح فى القيمة الفلسفية لتفكيره أنه برر بواسطته وقائع دين معين سبق الإيمان به . ففضلا عن جواز هذا كما نفهم من فيرم يجب أن نتذكر أن ذلك التبرير إنما هو

وليد عنصر أجنبى عن الدين نفسه وأعنى طريق التصوف الذى أطل منه الغزالى على العالم بأسره بما فيه الدين المنقول إليه بالتقليد والوراثة .

لكل هذه الأسباب الغزالى فيلسوف برغمه يجب الاهتمام بآرائه الفلسفية كتعبير عن فلسفة للدين الإسلامى مختلفة تماماً عن فلسفات الفقهاء والمتكلمين و « المتفلسفة الإسلامية » جميعاً .

كل ما تقدم إنما قصدت به بيان ضرورة إفساح مكان واضح للغزالى فى عالم الفلسفة ، وأريد الآن أن أجتزئ من آرائه أمثلة فأعرض فيما يلى نماذج قليلة من واقع تفكيره لنتبين عمقه وأصالته . ولا يقودنى فى اختيار تلك النماذج القليلة إلا أنها استرعت نظرى بصفة خاصة وأنها ترتبط فيما بينها ، فأبتدئ من فكرة « علم الآخرة » وفهم الإسلام مستنداً إلى كتاب « الإحياء » .

٢ — علم الآخرة وفهم الإسلام

إن الكتاب الأول الذى يفتتح به الغزالى « إحياء علوم الدين » عنوانه « كتاب العلم » ، إنه كتاب تجاوز حد الكلام عن العلم إلى كلام عن التعليم وآداب التعلم وآفات العلم والعلماء . ولكن المسألة الأساسية التى يدور حولها البحث وتربط جميع الفصول والتى تبدو ذات أهمية كبرى وحاسمة فى موقف الغزالى الفلسفى لأنها تحدد منذ البداية الاتجاه الصوفى لتفكيره كما تحدد معالم طريق فلسفته الدينية برمتها إنما هى مسألة تمييزه ما يسميه « علم الآخرة » فى مقابل « علم الدنيا » . إن هذا التمييز هو الدعامة الأساسية التى يستند إليها فهمه للإسلام أعنى فلسفته الدينية . ومن ثم يجب الإشارة إليه والبدء به .

فلقد سيطرت على تفكير الغزالى فكرة احتمال الدين الإسلامى لتفسيرين أو فهمين : أحدهما التفسير الدنيوى الذى يهتم بالإنسان فى ضوء وجوده الحاضر ، وثانيهما التفسير الأخروى الذي يهتم بالإنسان فى ضوء مصيره البعيد ، والأول هو التفسير السائد عند من أسماهم الغزالى الفقهاء أو أصحاب العلوم الشرعية أو أصحاب الفتاوى أو علماء الدنيا وهو تفسير يكشف عن إسلام التشريع المتجه بتعاليمه إلى العيش فى الدنيا كمزرعة للآخرة . وثانيهما هو تفسيره الصوفى للدين مما يكشف عن إسلام روحى أخلاقى معرض عن الدنيا متجه بتعاليمه إلى الاستعداد للآخرة . لذلك يسميه الغزالى « علم طريق الآخرة » أو « علم الآخرة وسلوك طريقها » أو « علم القلوب » أو « علم اليقين » أو « علم الآخرة » فحسب كما سمى أصحابه « علماء الآخرة » (الإحياء ج ١ ص ٢ ، ٢٣ ، ٢٤ وغير ذلك) .

إن الغزالى لم يتعرض فى « المنقذ » لتجريح الفقه كما فعل بالنسبة للكلام والفلسفة ومذهب الباطنية . ولكنه فى « الإحياء » نراه يقلل من شأن الفقه وهو التفسير التقليدى للإسلام وأحكامه . ولقد كان حذراً فلم يجرح أئمة الفقه الأربعة إذ كانوا فى نظره من حيث أعمالهم وسيرتهم الشخصية علماء بالآخرة بالإضافة إلى علمهم بالفقه نفسه ، وإنما ركز طعنه فيمن اقتدى بفقهم وحده دون علمهم بالآخرة وهم الفقهاء . فهو يقول : « ما ذكرناه ليس طعناً فيهم (الأئمة) بل هو طعن فيمن أظهر الاقتداء بهم منتحلا مذاهبهم وهو مخالف لهم فى أعمالهم وسيرهم » . لقد « اتبعهم فقهاء العصر . . على خصلة واحدة وهى التشمير والمبالغة فى تفاريع الفقه » (الإحياء ، ج ١ ، ص ٢٤) .

والسؤال الآن لماذا جعل الغزالى الفقه علماً بالدنيا مع أن الفقه يتعرض أيضاً للعبادات مما يقصد به الآخرة ؟ هنا نجد أن الغزالى لم يفته إدراك الوظيفة الحقيقية للفقه كما بدت خلال تطوره وهى كونه قانوناً ينظم العلاقات الإنسانية ويستند إليه السلطان فى سياسة الناس . فنتيجة لاصطراع الشهوات الإنسانية كما يقول الغزالى تولدت الخصومات بين الناس « فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به . فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم لتنتظم باستقامتهم أمور الدنيا . وكما أن سياسة الخلق بالسلطة ليس من علم الدين فى الدرجة الأولى . . فكذلك معرفة طريق السياسة (أى الفقه) . . وحاصل فن الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة » . (ج ١ ص ١٧ – ١٨) .

تلك هى وظيفة الفقه الدنيوية ، وظيفة سياسية دنيوية . فإذا تعرض الفقه بعد ذلك للعبادات فإن الغزالى يقول : « اعلم أن أقرب ما يتكلم الفقيه فيه من الأعمال التى هى من أعمال الآخرة ثلاثة : الإسلام والصلاة والزكاة والحلال والحرام . فإذا تأملت منتهى نظر الفقيه فيها علمت أنه لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة . وإذا عرفت هذا فى هذه الثلاثة فهو فى غيرها أظهر .

أما الإسلام (مثلا) فيتكلم الفقيه فيما يصح منـــه وفيما يفسد وفى شروطه وليس يلتفت فيه إلا إلى اللسان . وأما القلب فخارج عن ولاية الفقيه . . بحكم الفقيه بصحة الإســـلام تحت ظلال السيوف مع أنه يعلم أن السيف لم يكشف له عن نيته . . فإن السيف ممتد إلى رقبته واليد ممتدة إلى ماله وهذه الكلمة (الإسلام) باللسان تعصم رقبته وماله . . وذلك فى الدنيا . . وأما الآخرة فلا تنفع فيها الأقوال بل أنوار القلوب وأسرارها وإخلاصها وليس ذلك من فن الفقه » (ج ١ ص ١٨) .

ومن ثم فإنه بحكم وظيفة الفقه كقانون وبحكم اهتمامه بالشروط الظاهرة للعبادات دون الباطنة كما فى مثال الإسلام باللسان دون القلب يرى الغزالى ضرورة اتخاذ طريق آخر غيره لفهم روح وحقيقة الإسلام فهماً يقصد به الآخرة التى من أجلها وجد الدين . وهنا نجد أنفسنا أمام فكرة « علم الآخرة »

هذا العلم مرتبط كل الارتباط بمسألة اليقين التى تحدثنا عنها فى البداية . إن بحثه عن اليقين الذى اهتدى إليه فى التصوف أدى به إلى أن يجعل من هذا اليقين الصوفى موضوعاً أساسياً لعلم الآخرة لأن هذا اليقين هو مفتاح لكل حقائق الدين عنده بل هو سمى العلم نفسه بعلم اليقين . والغزالى يجعل صفة عالم الآخرة كما يقول هو نفسه « أن يكون شديد العناية بتقوية اليقين فإن اليقين هو رأس مال الدين . قال رسول الله (صلعم) « اليقين الإيمان كله » فلا بد من تعلم علم اليقين أعنى أوائله ثم ينفتح للقلب طريقه » (ج ١ ص ٧٢) .

ولننتبه إلى هذه الفقرة الأخيرة : « لا بد من تعلم اليقين أعنى أوائله ، ثم ينفتح للقلب طريقه » لأننا نلمس فى هذه الفقرة خطوات اكتساب علم الآخرة كما مارسها الغزالى نفسه مما يلقى ضوءاً على أقسام هذا العلم أيضاً .

فالغزالى إنما يعنى بتعلم أوائل هذا العلم ما ذكره فى المنقذ عن دراسته لمؤلفات وأقوال المتصوفة من أمثال أبى طاهر المكى والجنيد وغيرهما . ثم هو فى « الإحياء » يشير إلى أسلوب آخر من التعلم لأوائل هذا العلم وذلك بالتلقى

المباشر عن شيخ من الأحياء ، فنراه بمناسبة الحديث الشريف « تعلموا اليقين » يقول « إن معناه جالسوا الموقنين واستمعوا منهم علم اليقين وواظبوا على الاقتداء بهم ليقوى يقينكم كما قوى يقينهم » (ج ١ ص ٧٢) . وهذا يشف عن طريقة تعلم الغزالى نفسه للتصوف وأخذه لأوائل العلم بالمعاشرة وبالاقتداء بشيخ لا نعرفه من شيوخ عصره فى التصوف . إنه فقط بعد هذه المرحلة التعليمية والتى فيها اقتداء بسلوك الشيخ يصح أن ينفتح للقلب الطريق إلى الحقائق الغيبية كلها كما هو معروف عند أهل التصوف .

ومن ثم نفهم لماذا قسم الغزالى علم الآخرة إلى قسمين : علم معاملة وعلم مكاشفة (ج ١ ص ١٩) . وعلم المعاملة هو الذى يشتمل على تلك المرحلة الأولى من التعلم : التعلم النظرى لأقوال السابقين وأحوالهم ، والتعلم العملى أو التربوى وهو اتباع لآداب الشيخ التى يخضع مريديه إليها من زهد وتقوى وسخاء وصبر وذكر وغير ذلك مما يقصد به تزكية النفس وصقل مرآتها .

إن ثمرة علم المعاملة هو أن يفتح باب القسم الآخر وهو علم المكاشفة ، وهو « علم الباطن . . وغاية العلوم . . فهو عبارة عن نور يظهر فى القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كأن يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة » . ما هى تلك الأمور هنا ؟ ؟ ثم يتابع الغزالى كلامه فيعدد أنواع المعارف التى تنكشف على هذا الوجه فيقول : « فتتضح إذ ذاك (تلك المعانى المجملة) حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله تعالى وبصفاته الباقيات التامات ، وبأفعاله وبحكمه فى خلق الدنيا والآخرة ، ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا ، والمعرفة بمعنى النبوة ومعنى الوحى ومعنى الشيطان ومعنى لفظ الملائكة والشياطين وكيفية معاداة الشياطين للإنسان وكيفية ظهور الملك للأنبياء وكيفية وصول الوحى إليهم والمعرفة بملكوت السموات والأرض . . ومعرفة الآخرة والجنة والنار وعذاب القبر والصراط والميزان والحساب . . ومعنى لقاء الله عز وجل والنظر إلى وجهه الكريم . . وغير ذلك مما يطول تفصيله . . فنعنى بعلم المكاشفة : أن

يرتفع الغطاء حتى تتضح جلية الحق فى هذه الأمور اتضاحاً يجرى مجرى العيان الذى لا يشك فيه » (ج ١ ص ٢٠) .

وكما تنكشف تلك الموضوعات فى علم المكاشفة تنكشف أيضاً معانى الآيات القرآنية التى يشكل فيها الأمر ، مثلا كالآية التى تقول « إن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون » أو « سبح لله ما فى السموات وما فى الأرض » (ج ١ ص ٢ ، ٧٢) .

ثم هناك أيضاً مشكلة صفات الله تعالى الواردة فى القرآن الكريم وكذلك أحكام الآخرة التى قسمت المفكرين الإسلاميين إلى فرق عديدة : فابن حنبل أخذ بظاهر الألفاظ ، والأشعرية فتحوا باب التأويل فيها وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهره ومنعوا تأويله ، وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفاته تعالى السمع والبصر كما أولوا المعراج وأنكروا أن يكون بالجسد وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة أحكام الآخرة . ولكن أقروا بحشر الأجساد وبالجنة وباشتمالها على المأكولات والملاذ المحسوسة . وزاد الفلاسفة على ذلك فأولوا كل ما ورد فى الآخرة وردوه إلى آلام عقلية وروحانية وأنكروا حشر الأجساد اكتفاء ببقاء النفوس وأنها إما معذبة وإما منعمة بعذاب ونعيم لا يدركان بالحس . أما اليقين فى كل هذا فيطلب عن طريق علم المكاشفة ، ويقول الغزالى : « لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهى لا بالسمع ، ثم إذا انكشف لهم أسرار الأمور على ما هى عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه وما خالف أولوه . فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا تستقر له فيها قدم . . والأليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رحمه الله ، وإلا فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد فى هـــذه الأمور داخل فى علم المكاشفة » (ج ١ ص ١٠٤) .

لا أود أن أسترسل أكثر من هذا فى الكلام عن علم الآخرة بفرعيه ، وأكتفى بالقول بأن موضوعات القرآن وإشاراته الغيبية وأحكامه الخلقية

وتصوراته الميتافيزيقية إذا فهمت كلها فى ضوء تلك النزعة الصوفية فلا شك أننا نكون حينئذ بإزاء فلسفة للدين الإسلامى تختلف تماماً عن فلسفة أخرى للدين نفسه كما يعكسها لنا أصحاب الفقه أو الشريعة . ولا شك أيضاً أن تلك الفلسفة التى يتضمنها علم الآخرة إنما تحيى معانى قرآنية هامة لا تجتذب أنظار فقهاء القانون كتلك المعانى الخلقية الكثيرة التى يذكرها القرآن والتى هى من شئون القلوب وحدها كالإخلاص والصبر والحمد والخوف والرجاء والقناعة والسخاء والصدق والإيمان والتوحيد وغير ذلك مما جمعه الغزالى تحت عنوان عام هو « آداب السلوك » ، تلك الآداب التى هى فى الواقع فلسفة الأخلاق القرآنية كما استخلصها صاحب علم الآخرة .

الآن يتضح لماذا قلنا فى البداية إنه سيطرت على تفكير الغزالى فكرة احتمال الإسلام لتفسيرين أو فهمين : أحدهما يمثله علم الدنيا وآخرهما يمثله علم الآخرة . والقول بالثنائية الدينية أمر معروف فى الفلسفة المعاصرة التى اهتمت بالمشكلة الدينية عند أمثال وليم جيمس وهنرى برجسون . وهذا الأخير يتكلم عن نوعين من الدين يختلفان فى طبيعتهما إلى حد أنه لا يصح أن يسميا باسم واحد : أحدهما نابع عن المجتمع ومعتقداته فهو يعم الجماعة ويتجمد فى طقوس وتقاليد ويغلق الباب على نفسه فلا يقبل جديداً . أما الآخر فنابع عن أفراد ذوى عبقرية روحية ، ومن ثم فهو خاص بأفراد من المميزين ولا تقاليد فيه وبابه مفتوح دائماً للتجدد والإبداع . وهذا هو دين المتصوفة . هذا موقف برجسون ولا يختلف عن هذا كثيراً موقف جيمس ، إن الفارق الحقيقى بين الثنائية الدينية عند الغزالى وثنائية هؤلاء الفلاسفة المحدثين ليس فى اختلاف الألفاظ والأوصاف والتحليلات وإنما يكمن فى الحقيقة فى الفارق بين من ذاق فعلا تلك الاثنينية كما فعل الغزالى بسلوكه طريق علم الآخرة، ومن اكتفى بوصف حالات المتصوفين الآخرين وصفاً سيكولوجياً من الخارج وحللها تحليلا فلسفياً كما فعل جيمس وبرجسون . لذلك أرانى أكثر استعداداً للاقتناع بفلسفة الغزالى الدينية .

وأود الآن أن أعرض لتطبيقات لعلم الآخرة فى مشكلتى الصلاة والتوحيد .

٣ — مشكلة الصلاة كما لمسها الغزالى فى علم الآخرة

كثيراً ما بدا لى أن الصلاة تبطن مشكلة خطيرة وغريبة لا يعيها إلا من يحاول الصلاة فى شىء من الإتقان والإخلاص : فهل هى الحركات أم هى التلاوة المحفوظة التى هى تمرين للذاكرة أم هى فهم لمعانى الألفاظ التى لا يفهم العامة الكثير منها ، أم هى أكثر من هذا كأن تكون مصحوبة بتوجه وخوف ورجاء وخشوع ؟ وهل إذا توقف المصلى عند فهم لفظة أو آية ليتأملها ويتمثلها يكون قد خرج عن الصلاة بالحديث مع عقله ، وهل يشترط حضور القلب فيها . ثم أيكفى الحضور مع الألفاظ أم يجب أن يكون مع المعانى ، وهل يمكن حضور القلب فيها من أولها إلى آخرها ؟

كل تلك الأسئلة الهامة إنما تنبه إليها الغزالى وعالجها فى كتاب الصلاة من «إحياء علوم الدين» ، وهو فى نظرى من أحسن ما اشتمل عليه الإحياء من كتب ، ونحن نلمس فى هذه المسألة نموذجاً من تطبيقات فكرة علم الآخرة فيما يختص بالعبادات من حيث إن الغزالى يختلف عن علماء الفقه فى أنه يهتم بأعمال القلب لا بأعمال الجوارح ، أعنى بباطن الصلاة لا بظاهرها . فيقول الغزالى إنه يهتم ببيان « خفايا آدابها و دقائق سننها وأسرار معانيها ما يضطر العالم العامل إليه ، بل لا يكون من علماء الآخرة من لا يطلع عليه . وأكثر ذلك مما أهمل فى فن الفقهيات » (الإحياء ، ج ١ ، ص ٣) .

ثم هو يحدد موقفه فى الصلاة من موقف الفقهاء فيها فيقول : « وأما الصلاة فالفقيه يعنى بالصحة (صحة الصلاة) إذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط وإن كان غافلا فى جميع صلاته من أولها إلى آخرها مشغولا بالتفكير فى حساب معاملاته فى السوق إلا عند التكبير . وهذه صلاة

لا تنفع . ولكن الفقيه يفتي بالصحة . . فأما الخشوع وإحضار القلب الذي هو عمل الآخرة وبه ينفع العمل الظاهر لا يتعرض له الفقيه ، ولو تعرض لكان خارجاً عن فنه » (ج ۱ ص ۱۸) . ثم يقول : « ونحن كاشفون من دقائق معانيها الخفية ما لم تجر العادة بذكره في فن الفقه » (ج ۱ ص ١٤٩) فنذكر « ارتباط الصلاة بالخشوع وحضور القلب ثم نذكر المعاني الباطنة وحدودها وأسبابها وعلاجها » (ج ۱ ص ١٥٩) .

والغزالي يحصر تلك المعاني الباطنة للصلاة في ستة : حضور القلب والتفهم والتعظيم والهيبة والرجاء والحياء (ص ١٦١) .

ويهمني أن أشير فقط إلى مسألة حضور القلب وما يرتبط به من فهم للمعاني لأنها في اعتقادي المشكلة الأساسية التي يعاني منها كل مصلّ والتي لفت نظري إليها موقف الغزالي منها وأعجبني تحليله لها .

يبدأ الغزالي من فكرة أن حضور القلب هو الصلاة : فالمصلي مناجٍ ربه وكلام الصلاة مع الغفلة ليس بمناجاة إذ المقصود من الكلام حينئذ إما كونه خطاباً ومحاورة وإما كونه مجرد حروف وأصوات امتحاناً للسان . . والقسم الأخير باطل . فبقي أن يكون الكلام خطابا معبراً عما في الضمير ، وهو لا يكون معبراً إلا بحضور القلب : فأي سؤال في قوله « اهدنا الصراط المستقيم » إذا كان القلب غافلا وإذا لم يقصد كونه خطاباً ودعاء .

لهذا أبطل الغزالي الصلاة إذا لم يحضرها القلب . فخالف كما يقول إجماع الفقهاء فإنهم لم يشترطوا حضور القلب إلا عند التكبير فقط (ج ۱ ص ١٦٠) فإن « الفقهاء لا يتصرفون في الباطن . . ولا في طريق الآخرة بل يبنون أحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح . . فأما ما ينفع في الآخرة فليس هذا من حدود الفقه » (ج ۱ ص ١٦٠) .

لكن حضور القلب هذا مشكلة معقدة : فهل هو حضور مع اللفظ فقط أم معه ومع معناه ، ثم أيمكن أن يكون ذلك طوال الصلاة من أولها إلى آخرها ؟

كل تلك مشكلات حقيقية واقعية يعانيها المصلى. ويبدو أن الغزالى طلباً للتيسير ؛ يجعل حضور القلب قاصراً على اللفظ وحده لأنه يجعل معنى حضور القلب هو ألا ينصرف الانتباه إلى غير ما هو متكلم به من خطاب أو مناجاة ، أما الفهم لمعنى ذلك الكلام فأمر وراء حضور القلب ؛ إذ ربما حضر القلب مع اللفظ دون أن يكون حاضراً مع معنى اللفظ ، فإذا اشتمل القلب على العلم بمعنى اللفظ فهذا هو المقصود بالتفهم وهو مقام يتفاوت الناس فيه إذ لا يستوى الناس فى تفهم المعانى القرآنية ، بل لا يستوى شخص بعينه دائماً فكم من معان لطيفة يفهمها المصلى فى أثناء صلاته ولم تكن تخطر بقلبه قبل ذلك (ص ١٦١) .

ثم يدرس الغزالى بعد ذلك أسباب حضور القلب فيتنبه إلى أهم عناصر الانتباه أو الحضور ألا وهو « الاهتمام » فيقول: إن القلب يتبع الاهتمام فلا يحضر إلا فيما يهمه ، فإذا لم يحضر القلب فى الصلاة فليس معنى ذلك أنه متعطل عن الاهتمام وإنما معناه فقط أن اهتمامه منصرف إلى أمر غير الصلاة من أمور الدنيا الكثيرة . هذا ولا تنصرف الهمة تماماً إلى الصلاة إلا إذا اكتمل « الإيمان » ، وهنا تظهر المسألة الأساسية فى علم الآخرة مرة أخرى فإن الاهتمام بالعبادات متوقف على مدى اليقين أو الإيمان ، وهذا بدوره متوقف على الكشف الصوفى . كذلك لا يكتمل انصراف الهمة إلى الصلاة إلا لدى عالم بالآخرة لأنه كامل اليقين أو الإيمان .

أما إذا ضعف ذلك الإيمان فإن همة المصلى تنصرف إلى أمور أخرى مما يؤدى بالطبع إلى غفلة القلب وانفكاكه عن الحضور . وتلك الغفلة إنما تتمثل فى الخواطر الواردة الشاغلة التى تغزو الفكر فى أثناء الصلاة وتستأثر باهتمامه . (ج ١ ص١٦٣) .

ينتقل الغزالى بعد ذلك إلى مسألة أخرى هى كيف تدفع تلك الخواطر ؟ فيقرر أنه لا يدفع الشىء إلا بدفع سببه : وسبب ورود الخواطر إما خارجى وإما باطنى :

أما الخارجى مما يقرع السمع أو يظهر للبصر فإن ذلك يستأثر باهتمام الفكر ويصرفه إليه ثم ينتقل الفكر منه إلى غيره ويتسلسل (ج ١ ص ١٦٣).

والغزالى يعتقد بقوة تداعى الأفكار ابتداء من البصر والسمع كسبب فى غفلة القلب ، وعلاج هذا النوع من الغفلة هو قطع تلك الأسباب البصرية أو السمعية،ويقترح الغزالى لذلك اقتراحات عملية عديدة ككف البصر فى أثناء الصلاة، أو الصلاة فى ظلام،أو الاقتراب من الحائط حتى لا تتسع مسافة بصر المصلى فتقع على ما يشغلها،أو عدم الصلاة فى الشارع وعلى الفرش المزركشة ؛ ولذلك كما يقول الغزالى كان المتعبدون يتعبدون فى بيت صغير مظلم سعته قدر السجود ليكون ذلك أجمع لهم (ج ١ ص ١٦٣) .

أما الأسباب الباطنة فأشد أثراً فى الصرف عن الصلاة وهى الهموم . فإن من تشعبت به الهموم فى أودية الدنيا لا يستطيع حصر فكره المشتت ، وأما علاج هذا النوع من الغفلة فهو أن يقهر نفسه على فهم ما يقرؤه ويشغلها به عن غيره . أو أن يذكرها بالآخرة وخطر القيام بين يدى الله تعالى فلا يترك بذلك فرصة لهجوم همومه عليه ، ولكن أبعد أثراً من هذا كله هو أن ينظر المرء فى أسباب همومه وهى طبعاً شهواته فيتنازل عن مشتهياته ويقطع علائقه فيها. يروى الغزالى بهذه المناسبة أن رجلا شغل بالنظر إلى وفرة ثمار نخيله فلم يدر كم صلى فشكا أمر غفلته إلى عثمان بن عفان فأمره بأن يتصدق به كله ، وهذا هو معنى التنازل عن الشهوات وقطع العلائق بها .

لكن الغزالى يحاول بعد ذلك أن يرد الأسباب كلها ظاهرة وباطنة إلى سبب وحيد هو حب الدنيا ، فمن أحب الدنيا شغلته بمبصراتها ومسموعاتها وشهواتها . « ذلك رأس كل خطيئة وأساس كل نقصان . ومن انطوى باطنه على حب الدنيا فليس له أن يطمع فى أن تصفو له صلاة . فالتخلى عن الدنيا هو الدواء المر ولمرارته استبشعته الطباع وبقيت العلة وصار الداء عضالا » (ج ١ ص ١٦٥) .

وعند هذا الحد من التحليل يتناول الغزالى المسأله الأخيرة وهى : هل يمكن حضور القلب فى الصلاة كلها فيعترف بأنه مهما كان الأمر ومهما دفع الإنسان أسباب الغفلة فإنه لا يمكن حضور القلب طوال الصلاة كلها . ثم يقول « إن الأكابر اجتهدوا أن يصلوا ركعتين لا يحدثون أنفسهم فيها بأمور الدنيا فعجزوا عن ذلك فإذن لا مطمع فيه لأمثالنا وليته سلم لنا من الصلاة شطرها أو ثلثها من الوسواس لنكون ممن خلط عملا صالحاً وآخر سيئاً » (ج ١ ص ١٦٥) . إنه يشير هنا إلى ما رواه هو فى مكان آخر من عدم إمكان على بن أبى طالب من إحضار قلبه طوال الصلاة .

تلك نتيجة خطيرة تشهد بعجز الإنسان ، ولكنها مطمئنة لأنها صادقة وتشف عن إخلاص الغزالى فى تحرى الحقيقة ، فلقد لمسنا فى هذا كله إلى أى حد يختلف موقف علم الآخرة من الصلاة عن موقف الفقه ، فموقف علم الآخرة يعبر عن فهم فلسفى للصلاة كمعان قلبية صرفة تنفع فى الآخرة لا كأوضاع فقهية أو قانونية للأعمال الظاهرة . وأهم تلك المعانى لا شك حضور القلب وهو ما يمكن أن نسميه بلغة علم النفس المعاصر الانتباه . ولقد وفق الغزالى فى تحليل هذه الظاهرة السيكولوجية من حيث إنه أدرك أن الانتباه يتوقف على مدى الاهتمام ، وأنه إنما يتم بطرد العناصر الخارجة عن بؤرته مثل المدركات الحسية الخارجية والهموم الباطنية وبتركيز الانتباه فى بؤرته وهو ما سماه القهر الإرادى . كذلك أدرك الغزالى أن الانتباه يمكن أن يتعدد موضوعه فيشمل اللفظ ومعناه معاً . ولكنه لم يفطن إلى ظاهرة التعب أو الكلال كسبب جوهرى لعدم إمكان استمرار تركيز الانتباه فى الصلاة من أولها إلى آخرها كما لم يتنبه إلى دور العادة فإن الاعتياد على قراءات محفوظة لما يعفى الذهن من مجهود الانتباه المستمر إذ أن تكوين عادة ما إنما يقصد إلى اقتصاد فى المجهود . وخلاصة هذا أن التعب والعادة كافيان فى تعطيل حضور القلب فى الصلاة .

٤ — علم التوحيد فى الآخرة ونتائجه الفلسفية

التوحيد فكرة دينية أساسية ، ولا يمكن إغفالها عند التعرض لفلسفة دينية إسلامية .

إذا كان التوحيد عند أصحاب الفقه يكتفى فيه بنطق الشهادة باللسان أو بالتصديق بمعنى لفظ الشهادة ، وإذا كان عند صاحب الكلام « هو أن يحمى بكلامه مفهوم لفظ التوحيد عن قلوب العوام » (الإحياء ج ٤ ص ٢٤٥) فإن التوحيد فى علم الآخرة شىء آخر بالمرة إذ يذهب صاحب هذا العلم إلى أبعد من اللفظ ومعناه وإلى أكثر من مجرد إقامة الحجج الكلامية ، يذهب إلى مواطن الأمور حيث يشاهد القلب ذلك التوحيد فى معناه الحقيقى بطريق الكشف الذى يحصل بإشراق نور الحق فيه (ج ٤ ص ٢٤٥) .

إن الكلمة الأخيرة لعالم الآخرة فى التوحيد هى ما يعبر عنه الغزالى بقوله : « أن يرى الأمور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته إلى الوسائط » (ج ١ ص ٣٣) ، كما يعبر عنه بقول آخر أكثر وضوحاً وهو « معنى التوحيد أن لا فاعل إلا الله » (ج ٤ ص ٢٤٧) . هذا هو خلاصة معنى التوحيد فى علم الآخرة . إن هذا المعنى الغريب للتوحيد الذى سيثير مشكلات ميتافيزيقية ودينية كبيرة مثل قصر العلية الفاعلة على الله تعالى وكانعدام الحرية أو الاختيار وكضرورة الانصياع إلى التوكل ، هذا المعنى للتوحيد هو الذى يتعين علينا الآن بيانه .

إن للتوحيد الذى يؤدى إليه علم الآخرة مرتبتين : مرتبة من يرى كثرة الموجودات ولكن باعتبار أنها صادرة عن الواحد القهار ، ثم مرتبة من يرى الوجود واحداً وهذا ما يسميه الصوفية الفناء فى التوحيد إذ قد فنى الإنسان عندئذ عن نفسه وعن الخلق جميعاً فلا يرى إلا الواحد .

إن الفارق بين المرتبتين أو المقامين هو أن الإنسان فى الحالة الأولى إذ يشاهد كثرة الموجودات لا يشاهد من حيث الفعل والتأثير إلا فاعلا واحداً بالحقيقة هو الله تعالى . فالتوحيد هنا هو توحيد فى العلة أو السبب بحيث لا يصح بعد ذلك اليقين نسبة العلية أو السببية إلى شىء آخر غير الله تعالى فهو الفاعل الأوحد وكل شىء سواه وسائط . أما فى المقام الثانى وهو مقام الفناء فى التوحيد فإن الإنسان لا يحضر فى شهوده غير الواحد الحق إذ قد فنى الإنسان عن كل ما عداه ومن ثم فلا مكان هنا لتمييز علة فاعلة عن غيرها وبالتالى لا مكان للبحث إطلاقاً .

لذلك يركز الغزالى انتباهه وبحثه فى توحيد المرتبة الأولى الذى معناه أن لا فاعل إلا الله تعالى ، مما يجعله مرادفاً ومفسراً للعبارات الدينية : « لا إله إلا الله وحده لا شريك له ولا حول ولا قوة إلا بالله » .

عند هذه النقطة التى نرى فيها كيف أن فكرة التوحيد تحددت بفكرة الفاعل الأوحد لدى الغزالى ، يمكن التوقف لمقارنة التوحيد فى الفلسفات اليونانية الوثنية بمثيله فى الفلسفات الدينية اللاحقة من حيث صلته بالعلية الفاعلة ؛ فعند أفلاطون ليست فكرة الخير علة وجود المثل الأخرى وإنما هى فقط كالشمس تضىء تلك المثل لرؤيتها عند المعرفة . وعند أرسطو ليس الله فاعلا للعالم وإنما هو فقط غاية تجتذبه إليه . ومن ثم فلا ارتباط بين الألوهية والعلية الفاعلة عند هؤلاء الفلاسفة . وعلى العكس من ذلك نرى ارتباطاً وثيقاً بينهما عند الغزالى ومالبرانش ؛ فكلاهما عقلية دينية أكدت العلية الإلهية وزادت بأن قصرت العلية على الله وحده .

هذا ، والتوحيد بالمعنى المذكور هو الذى يبرر فكرة التوكل التى ترددها الآيات القرآنية . يقول الغزالى إن هذا التوحيد هو « الذى بنى عليه التوكل .. وحاصله أن ينكشف لك أن لا فاعل إلا الله وأن كل موجود من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وغنى وفقر وغير ذلك ، فالمنفرد بإبداعه واختراعه هو الله عز وجل . وإذا انكشف لك هذا لم تنظر إلى غيره ، بل

كان منه خوفك وإليه رجاؤك وبه ثقتك وعليه اتكالك ، فإنه الفاعل على الانفراد . . وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والأرض » (ج ٤ ص ٢٤٧) .

وإذا كان التوحيد اقتضى وحدانية الفاعل ومن ثم وجب أيضاً على الموحد التزام حال التوكل ما دام الواحد هو الفاعل على الحقيقة فإنه لا يضعف هذا التوكل إلا أحد سببين : الاعتقاد فى فاعلية الجمادات ، والاعتقاد فى حرية الإنسان أو اختياره . والغزالى يبين الآن فساد هذين الاعتقادين ؟

ففيما يختص بنفى العلية فى عالم الجمادات أو الطبيعــة نجد أن الغزالى يستعين بالفكرة الأرسطية القائلة بأن الحركات الطبيعية تنتهى حتماً إلى محرك أول لا يتحرك . ومع أن أرسطو لم يرد بذلك نفى العلية الطبيعية إلا أن الغزالى فهم من ذلك أن العلل الطبيعية لا فعل لها فى نفسها وإنما هى مسخرة لله تعالى والله هو الفاعل الأوحد . ويوضح الغزالى موقفه بالمثال الآتى : « التفات العبد فى النجاة إلى الريح يضاهى التفات من أخذ لتحزّ رقبته فكتب الملك توقيعاً بالعفو عنه ، فأخذ يشتغل بذكر الحبر والكاغد والقلم الذى كتب به التوقيع ويقول لولا القلم لما تخلصت ، فيرى نجاته من القلم لا من محرك القلم وهو غاية الجهل . ومن علم أن القلم لا حكم له فى نفسه وإنما هو مسخر فى يد الكاتب لم يلتفت إليه ولم يشكر إلا الكاتب بل . . كل حيوان وجماد مسخرات فى قبضة القدرة كتسخير القلم فى يد الكاتب . بل هذا تمثيل فى حقك لاعتقادك أن الملك الموقع هو الكاتب التوقيع ، والحق أن الله تبارك وتعالى هو الكاتب » (ج ٤ ص ٢٤٧ - ٢٤٨) . ومن هذا كله نرى أن سلب العلية الفاعلة عن الطبيعة إنما أساسه التوحيد بالمعنى الذى قرره علم الآخرة وهو أن لا فاعل إلا الله . إذ المسألة فى جوهرها مسألة توحيد .

بعد هذا يواجه الغزالى المشكلة الميتافيزيقية الكبرى وأعنى مشكلة الحرية أو الاختيار عند الإنسان فى ضوء ذلك التوحيد نفسه . فيتساءل الغزالى مشيراً إلى مثال القلم والكاتب فيقول : « إن كنت لا ترى القلم (فاعلا) لأنه

مسخر فكيف لا ترى الكاتب (فاعلا) وهو المسخر له » ؟ ثم يجيب الغزالى فيقول : « عند هذا زل أقدام الأكثرين إلا عباد الله المخلصين . . . فشاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخراً مضطراً كما شاهد الضعفاء كون القلم مسخراً » (ج ٤ ص ٢٤٨) .

وهو فى سبيل بيان كيفية تسخير الكاتب وانكشاف هذا التسخير لصاحب البصيرة والذوق الصوفى ، يعود إلى تحليل مثال القلم فى يد الكاتب مرة أخرى فيما يشبه محاورة بين سالك يتطلع إلى اليقين وشيخ عارف ، منتهزاً هذه الفرصة ليبنى مراحل التدرج فى المعرفة عند السالكين .

ففى إطار تلك المحاورة يتراجع الغزالى أو السالك من سبب ظاهرى إلى آخر حتى ينتهى إلى الحضرة الربانية : فمن الحبر إلى الكاغد إلى القلم إلى اليد إلى القلب إلى الإرادة إلى العلم . وإلى هنا ينتهى ما يسميه الغزالى عالم الملك أو الشهادة ، فيستدرج السالك إلى عالم الجبروت ثم عالم الملكوت ، وتلك منازل للسلوك ، ترقى بالسالك إلى رؤية اللوح والقلم واليد الواردة فى القرآن الكريم ولكن كما يقول « لا تشبه يده الأيدى ولا قلمه الأقلام . . ولا لوحه من خشب » (ج ٤ ص ٢٥١) . ثم يقول عن هذا القلم إنه هو الذى « يكتب على الدوام فى قلوب البشر كلهم أصناف العلوم » (ج ٤ ص ٢٥١) ، وإنه « يخط على الدوام فى القلوب من العلوم ما تبعث به الإرادات إلى أشخاص القدر وصرفها إلى المقدورات » (ج ٤ ص ٢٥١) . فالناس إذن عند ما يفعلون شيئاً باختيارهم وإرادتهم فإنما هم فى الواقع منبعثون عن علمهم الذى هو مسطور فى اللوح المحفوظ بالقلم الإلهى . ومن ثم يختتم الغزالى كلامه على لسان السالك فيقول : « الآن انكشف لى أن المنفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار ، فما أنتم إلا مسخرون تحت قهره وقدرته . . . وهو الأول والآخر والظاهر والباطن . . فهكذا كان توحيد السالكين لطريق التوحيد فى الفعل ، أعنى من انكشف له أن الفاعل واحد » (ج ٤ ص ٢٥٢) .

إن هذا كله لما يمكن إجماله فى عبارة للغزالى يقول فيها : « لو انكشف الغطاء لعرفت أن الإنسان فى عين الاختيار مجبور فهو إذن مجبور على الاختيار .. فطلب أهل الحق لهذا عبارة .. فسموه « كسباً » وليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند فهمه» . (ج ٤ ص ٢٥٥) . ويختم الغزالى هذا كله بفكرة أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان (ص ٢٥٨) .

إن هذه الكلمات التى حللت فيها فكرة التوحيد فى علم الآخرة ونتائجها الفلسفية إنما تبين كيف أنه إذا وقف المفكر الإسلامى موقف عالم الآخرة كما يريد الغزالى وفهم الإسلام فهماً صوفياً فإن منظر التوحيد والإنسان والعالم كله يتبدل ويتضح فى ضوء جديد : فالتوحيد ليس معناه عدم الشرك وإنما معناه أن لا فاعل إلا الواحد ، والعالم ليس سلسلة من العلل والمعلولات وإنما العلة الوحيدة فيه هو الله تعالى ، والإنسان ليس مختاراً فى أفعاله وإنما هو مجبور عليها فى علم الله تعالى المسطور بقلمه فى لوحه ، وهذا كله مما يبرر فكرة التوكل الدينية عند العزم على أمر من الأمور . ونلمح فى هذا فلسفة كاملة للدين غير فلسفة الفقهاء .

٥ — المعرفة كانعكاس فى مرآة

إن إمكان الوصول إلى اليقين الذى هو المقصود من علم الآخرة ، ثم إمكان إدراك التوحيد بالنحو الذى يكشف عنه هذا العلم ، بل إمكان تفكير الغزالى برمته إنما يتوقف بصفة نهائية على نظرية للمعرفة تسد الفراغ الكبير بين الواقع والغيب وتضفى معنى معقولا على كلمة « المكاشفة » التى يستند إليها تفسيره الصوفى للدين .

مثل هذه النظرية التى لا نجد عنها إلا إشارات مبعثرةفى كتاباته المختلفة هى الموضوع الأساسى فى رسالته المسماة « كيمياء السعادة » .

هنا نجد الغزالى يبدأ من فكرة النفس أو الروح أو القلب وكلها مترادفة المعنى عنده فيقول إن معرفتها عسيرة لأنه لم يرد فى الدين طريق إلى معرفتها إذ لا حاجة فى الدين إلى ذلك . (« كيمياء السعادة» فى آخر «المنقذ» ص٤٩) : ولكن الدين أشار إلى أن « الروح من أمر ربى » ولذلك يقرر الغزالى أن « الإنسان من عالم الخلق من جانب ومن عالم الأمر من جانب . فكل شيء يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق . وليس للقلب مساحة ولا مقدار . . فهو من عالم الأمر » (ص ٧٧) .

والأمر والغيب شيء واحد ولذلك يقول الغزالى : « أما حقيقة القلب فليس من هذا العالم لكنه من عالم الغيب فهو فى هذا العالم غريب . . وأصل معدنه من الحضرة الإلهية ، من ذلك المكان جاء وإلى ذلك المكان يعود » (ص ٧٦ — ٧٧) .

أما من حيث المعرفة فإن للقلب كما يقول الغزالى بابين لتلقى العلوم إذا فتح أحدهما أغلق الآخر : أولهما مفتوح عن طريق الحواس إلى العالم الخارجى فى أثناء اليقظة ، فإذا أغلق هذا الباب كما فى النوم أو فى يقظة الخلوة والاستغراق فيفتح الباب الآخر وهو باب الباطن إلى عالم الغيب فينكشف له عالم الملكوت واللوح المحفوظ (ص ٨٦) . فتتضح له جلية الحق اتضاحاً يجرى مجرى العيان الذى لا يشك فيه وهذا هو « اليقين » الذى يتحراه علم الآخرة . ومثل هذا الكشف إنما هو ممكن لكل إنسان إذا ما جاهد الإنسان نفسه ليفطمها عن شهوات الدنيا ويفرغها من أدرانها ويصقل مرآتها من صدأ الخبائث المتراكمة عليها . وتلك المجاهدة إنما هى وظيفة أحد قسمى علم الآخرة ولذلك يعرف الغزالى علم الآخرة من هذه الجهة فيقول : « إنما نعنى بعلم الآخرة العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التى هى الحجاب عن الله سبحانه وتعالى وعن معرفة صفاته وأفعاله ، وإنما تصفيتها وتطهيرها بالكف عن الشهوات » (الإحياء ج ١ ص ٢٠) .

أما درجات الكشف وأنواعه فيقول الغزالى : « اعلم أن أرباب القلوب يكاشفون بأسرار الملكوت تارة على سبيل « الإلهام » بأن يخطر لهم على سبيل الورود عليهم حيث لا يعلمون . وتارة على سبيل « الرؤيا الصادقة » . وتارة فى اليقظة على سبيل كشف المعانى بمشاهدة الأمثلة كما يكون فى المنام وهذا أعلى الدرجات وهى من درجات النبوة العالية » (ج ١ ص ٨٢) .

ونصل الآن فقط إلى النقطة الحاسمة فى نظرية المعرفة بالكشف والتى بدونها يظل الكشف أمراً مبهماً حتى عند من يتذوقه . فالكشف بدرجاته المختلفة إنما يصبح معقولا وقابلا للفهم فقط فى ضوء تشبيه فريد للغزالى غير مسبوق عند الفلاسفة وهو تشبيه النفس الإنسانية واللوح المحفوظ أيضاً بالمرايا التى تنعكس بينها الصور القائمة فيها . لقد عرف تاريخ الفلسفة الكثير من التشبيهات للنفس الإنسانية وقواها وحتى فى بداية الفلسفة الحديثة شبهت

بلوح مصقول تنقش عليه الآثار الحسية فتتكون المعرفة ابتداء من المحسوسات وحدها . إلا أن تشبيه الغزالى للنفس واللوح المحفوظ بمرآتين مصقولتين متقابلتين تنعكس بينهما الصور أمر جدير بالانتباه لما تتضمنه من حل جديد للمعرفة الإنسانية فى أعلى صورها ويختلف تماماً عن الحل الأفلاطونى المقارب له والذى يقتضى أن تصعد النفس فى عملية تذكرها إلى عالم المثل الذى يمثل اللوح المحفوظ بواسطة جدل متراجع من المحسوس إلى المعقول . يولد التذكر إذ أن عملية الجدل نفسها إنما هى نوع من التطهر من المحسوسات شبيه بصقل المرآة عند الغزالى . يقول الغزالى فى هذا التشبيه : « إن القلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضاً لأن فيه صورة كل موجود . وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور ما فى إحداهما فى الأخرى . وكذلك تظهر صور ما فى اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغاً من شهوات الدنيا . فإن كان مشغولا بها كان عالم الملكوت محجوباً عنه ، وإن كان فى حال النوم فارغاً من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت فظهر فيه بعض الصور التى فى اللوح المحفوظ وإذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال لذلك يكون الذى يبصره تحت ستر القشر (أى مستوراً بالصور الخيالية) وليس كالحق الصريح مكشوفاً . فإذا مات أى القلب بموت صاحبه لم يبق خيال ولا حواس ، وفى ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال ، ويقال له « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (كيمياء السعادة ص ٨٧ — ٨٨) .

إن نظرية المعرفة الذوقية التى يقدمها لنا الغزالى خلال هذا التشبيه تتضمن المبادىء الآتية :

١ — المعرفة الكشفية انعكاس للصور بين مرآتين متقابلتين .

٢ — النفس الإنسانية إنما تتهيأ لقبول الصور عن اللوح المحفوظ إذا صقلت مرآتها وذلك بالمجاهدة . وهــذا عنصر خلقى ضرورى للمعرفة .

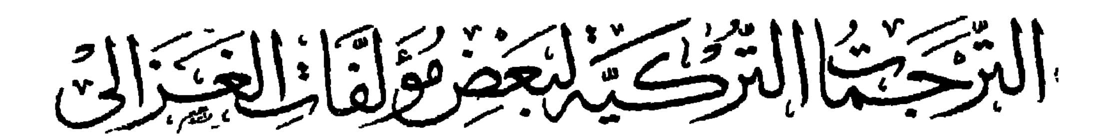
٣ — إذا اهتمت النفس الإنسانية المصقولة مرآتها بأمر من الأمور فان المرآة الأخرى إنما تعكس عليها الصور المناسبة لما اهتمت به النفس. وهذا يسمى « التوجه بالهمة » وهو مايشهد بإمكان تبادل الانعكاس بين المرآتين المتقابلتين .

تلك هي شذرات من واقع تفكير الغزالى اقتضى الأمر أن أنوه عنها لما فيها من إصالة وصدق وإخلاص فى التفكير ولا شك عندى أن هذه الصفات الثلاث هى أهم مميزات الإمام الغزالى رحمه الله .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاستاذ حلمي ضيا ألكن



LES TRADUCTIONS EN TURC
DE CERTAINS LIVRES D'AL-GHAZALI

by

Helmi Ziya Ulken



LES TRADUCTIONS EN TURC DE CERTAINS LIVRES D'AL-GHAZALI

Le grand penseur du XIème siècle Imam Ghazali dont sa vie et son œuvre ont été mêlés, dans une grande mesure,, à la vie politique des Seltchoukites, est consideré depuis l'aurore de l'histoire des Turcs occidentaux comme un maître inégal. Ses correspondances avec les princes seltchoukites, son conseil aux souverains écrit au nom de Sultan Mehmet fils de melikchah étaient suivis plus tard par une série de livres intitulés "Ahlâk" ou "Siyasetnamé" dans lesquels les auteurs avaient comme modèle unique la morale d'al-Ghazali.

Mais surtout, depuis le XVème siècle une grande part des œuvres du grand penseur a été traduite et commentée en turc.

Le livre le plus connu est l'autobiographie spirituelle du philosophe, « al-Munkiz mi-ad Dalâl » (Le préseryatif de la Corruption) expose le doute gazalien conduisant à la certitude de la croyance par l'évidence du cœur, le livre qui le met à la hauteur des grands penseurs tels que Augustin, Pascal et Descartes, est traduit d'abord au XVIème siècle (ou bien supposé ainsi, car la date exacte de la traduction n'existe pas; nous avons seulement la copie de la traduction, ,sans date). Le copiste déclare qu'il l'a terminé le Chaban de 1089 de l'Hégire (1678 Août) dont le nom est écrit à la fin du texte: Moustafa al-Maqsoudî. Son style est clair et bien compréhensible. « Mon intention, dit le traducteur, est de savoir la vérité de toute chose. Alors il faut connaître quelle est la connaissance et de comprendre sa vérité. J'ai compris que la connaissance est celle qui sera donnée immédiatement par une voie dans laquelle nous n'aurons aucun doute. (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, Halis, effendi, No. 3662). Un exemplaire qui se trouve dans la biblio-

thèque de l'université d'Istanbul est copié par Derviche Ibrahim al-Guiridî, connu par Sâmih, en l'an 1185 de l'Hégire (1771). Celui-ci est une autre copie de la traduction précédente (Bibl. de l'Univ. No. 2229). Parmi les livres de Ismail Saib (Bibl. de la Faculté d'Histoire et de Géographie, Ankara, No. 11/3254) nous trouvons un autre manuscrit de la traduction d'al-Munkiz. Il paraît que le texte turc de ce livre très intéressant était assez bien répandu en Turquie vers la moitié du XIème siècle de l'Hégire (XVIIIème siècle).

Ce livre est traduit pour la seconde et vraisemblablement pour la troisième fois par Hodja Zihni effendi en collaboration avec son ami Said effendi et imprimé deux fois à Istanbul. [1] Hodja M. Zihni effendi était le fils d'un sous-préfet M. Rechard, né à Istanbul, enseigna la littérature arabe, le fiqh (la jurisprudence) et la théologie au lycée Galatasaray et à l'École des Sciences Politiques (Mülkiyé), il était initié à l'Ordre halvétide, mort en 1329 de l'Hégire (1911). Dans la préface de sa traduction de préservatif de la Corruption, les traducteurs ne citent pas les traductions précédentes et ne font aucune allusion sur celles-ci ; cependant, il nous faut dire que la première traduction dont nous avons parlé ci-dessus est plus clair et plus compréhensible au point de vue du turc usuel.

La dernière traduction d'al-Munkiz est faite par M. Hilmi Günger, lequel paraît ignorer les précédants, si l'on croit à la préface qu'il a ajouté à sa traduction. (H. Güngör, El-Munkiz min-ad-Dalal, 1948, Maarif Vekâleti Klasikleri). Seulement, il parle d'une certaine traduction de Moustafa Rahmi Balaban, parue dans son livre « Kakikat Yollari, I » (R. Balaban, Gayret Kitabevi, Istanbul, 1947, sh. 16). Selon Güngör, celle-ci n'est pas conforme au texte arabe et semble être traduit d'une langue occidentale, de second main. M. Rahmi Balaban rassemble dans ce volume la traduction abrégée de « Kimya-üs-saade » de Ghazali et une autre des Inspirations (Varidat) de Bedreddin Simavî. Balaban est né en 1888 dans un village de même nom près

(1) Nous en parlerons à la fin de cette communication.

de Bergama, a étudié à l'Institut de J.J. Rousseau à Genève. Il était le président de la commission des publications et des traductions du Ministère de l'Instruction Publique et a dirigé une série de traductions, il est mort en 1952.

Un des livres les plus connus de Ghazali en Turquie est le « Kimya-al-saâda » (La Chimie du Bonheur). Celui-ci est traduit et imprimé plusieurs fois, mais la plupart sont des petits livrets contenant exclusivement un chapitre de ce livre volumineux. Un manuscrit sur la connaissance de soi tiré de Kimya (Bibl. de l'Univ. Sahib Molla, No. 1459) n'indique pas le nom du traducteur, mais copié plusieurs fois (Univ. No. 6302). La première et la seconde partie de la traduction de Kimya qui est presque un résumé de Ihya est faite par les soins de Mehmet b. Moustafa el-Vanî, en 998 de l'Hégire (1589). Le traducteur est très connu par son dictionnaire Vankoulou. Le copiste de la traduction est Djafer b. Abdullah de la Communauté des Sipahis (Possesseurs des fiefs en Anatolie). Le traducteur dans sa préface déclare qu'il l'a composé sous le règne de Soliman le Magnifique et a ajouté des notes pour commenter le texte. Il lui a donné le nom « Tedbir-i-Iksir » (Le régime d'Elixir). La trduction contient seulement quatre chapitres de Kimya sous les titres de « Unvan » : (les Vérités) : 1) de l'homme, 2) de Dieu, 3) du Monde, 4) de l'Au-delà. Le traducteur est né à Médine et mort en 1000 de l'Hégire (1591), il est l'auteur de plusieurs livres sur le droit divin (Ismail Pacha al-Baghdadî, Hediyyet-al-Arifîn, vol. II, 1955, p. 260). Le chapitre de ce livre appartenant au mysticisme est publié plus tard à Istanbul. (Bursali Tahir, Osmanli Müellifleri, vol. II, p. 48).

Une autre traduction de Kimya faite en 1065 (1654) par Halil b. Ibrahim porte le nom de « Unvan-i-Müslümanî ». (Mais Halil peut-être le copiste plus que traducteur). Une troisième traduction de Kimya est faite sous le règne de Sultan Ismail Kizilahmetli, un souverain féodal à Kastamoni. Il paraît que le traducteur inconnu a travaillé sur l'ordre de ce roi. Le manuscrit que nous possédons à la Bibliothèque de l'université d'Istanbul est copié par Mevlâ Ali, le secrétaire du Registre de Damas (Ali Kâtib-

al-defter-al-Sam) en 969 de l'Hégire (1561). Sultan Ismail régnait entre 847-864 de l'Hégire (1443-1459), il appartenait à la dynastie des Isfendiyaroglu, marié avec la fille de Murad II, et plus tard détrôné par Mehmet le Conquérant (Heddiyyet-al-Arifîn, vol. I, p. 216; Tarih-i Osmanî Mecmualari, No. 6, p. 391; Islam Ansiklopedisi. en turc, part. I, p. 1074; S. Sami, Kamus-ül-a'lâm, vil. 2, p. 913). La première traduction du Coran en turc, sous le titre « Djavahir-al-asdâf » a été accompli et dédié au nom de Bayezit bey, le grand-père de ce roi féodal (Bibl. de l'Univ. Istanbul, No. 6320). Le nom du sultan est cité avec s afiliation généalogique suivie par des louanges respectueuses : Al-sultan ibn-al sultan Ismail b. Ibrahim b. Isfendiyar b. Bayezit Adil Han que Dieu garde ses drapeaux sur l'horizon du bonheur et de gloire.

Une autre traduction de Kimya dont le traducteur est inuonnu se trouve dans la Bibliothèque, dans un recueil des opuscules et ne contient qu'une partie de ce livre, intitulée « Unvani-muslümanî » (Les titres de l'Islam) et porte le même nom. Elle est copiée par Ahmed-al-Arifî en 1196 de l'Hégire (1781) (Bibl. de l'Univ. No. 2288). A la Bibliothèque du suleymaniyé nous avons un autre manuscrit de « Kimya-al-saâda » (No. 270), mais il n'a pas une particularité digne d'être mentionnée. Dans la Bibliothèque de Bayezit un autre manuscrit de la traduction de Kimya (No. 3830) révèle les mêmes caractères.

Un manuscrit de Kimya à la Bibliothèque de l'Université d'Istanbul est traduit par Husameddin b. Ali (No. 5073). Il paraît que ce livre de Ghazali avait intéressé le plus la vie intellectuelle de la Turquie entre le XVIème et le XVIIIème siècle de l'ère chrétienne, et on a fait plusieurs traductions complètes, en extraits ou en résumés. La plupart de ces manuscrits ci-dessus mentionnés sont des extraits du chapitre. Les titres de l'Islam, commençant toujours par la connaissance de soi. Cependant, deux manuscrits seulement sont plus volumineux que les autres et comprennent deux parties essentielles du texte: le premier en 832 pages se trouve dans le No. 6302, le second en 546 pages, dans le No. 1320.

Un autre manuscrit d'un extrait de Kimya est traduit par le poète Nergissî, sous le titre de Iksir-i-Saadet (Elixir du Bonheur) (Bibl. de l'Univ. No. 3308). Le poète commence par la louange en vers de Adil Husseyni effendi, au nom duquel il avait fait cette traduction, et déclare que le livre comprend seulement le chapitre sur les règles de la pratique religieuse, il ajoute que Ghazali étant un adepte de la doctrine chafiite, était obligé de donner des éclaircissements suffisants pour les lecteurs hanéfites. Bien que la date de la traduction soit absente, le copiste Mehmet Züuhdî b. Emin-al-fetva (jurisprudent) donne seulement la date de sa copie en 1250 de l'Hégire (1834). Nergissî est un poète renommé du XVIIème siècle, en même temps un des maîtres de la prose de la littératur turque. Quand son père Nergissî Ahmet était le jurisconsulte de Bosnie, il naquit dans cette ville. Etudia la science à Istanbul, devint professeur à un médréssé. Il fut le chroniqueur de Murat IV et voulut l'accompagner pendant son expédition de Révan, mais il mourut juste à la première station de l'armée à Gebzé (Ibrahim Alaeddine, Türk Meshurlari. Ansiklopedi. Yedi Gün, p. 282; Bursali Tahir, Osmanli Müellifleri, vol. 2).

La traduction complète de Kimya, selon notre connaissance, se trouve dans la Bibliothèque de Kastamoni, peut-être celle qui est composée au nom des Sultan des Kizilahmetli. Malheureusement nous n'avons pas eu la possibilité d'étudier ce texte. Le livvre comprend quatre volumes dans les numéros suivants de la Bibliothèque de cette province: vol. I. No. 2852; vol. II, No. 3266; vol. III, 2837; vol. IV, No. 3567.

La dernière traduction est faite par Mlle. Meliha Tarikâhya, le docent de la littérature persane à la Faculté des Lettres de l'Université d'Ankara, mais elle n'est pas encore publiée.

Un des livres assez répandus de Ghazali en Turquie est son opuscule intitulé « O Enfant ! » (Eyyuha-l-veled !). Ce livre contenant les conseils moraux, récemment traduit en français par M. Toufic Sabbagh(édit. Maisonneuve, Paris, 1905) sous le titre (O jeune homme !) était très con-

nu par le public ottoman et traduit plusieurs fois en turc. Une traduction était faite d'abord par Mehmet Idebali Hodja qui se déclare le derviche de cheyh Nureddin zadé, par le nom Qapan kurt effendi. A la fin du livre, le traducteur donne la date de son travail : 983 de l'Hégire (1575). Dans sa préface le traducteur expose en arabe pourquoi il a entrepris ce travail. (Bibl. de l'Univ. No. 7189).

Une autre traduction de « Eyyuha-l-veled » faite, ou copiée vraisemblablement par Ali b. Chir al-Sinevî. Les dates de la traduction et de la copie n'existent pas (Bibl. de l'Univ. No. 7186). La traduction est plus détaillée que le texte arabe et prend presque un aspect de commentaire. Un autre manuscrit copié par Ali-al-Chukri à la date 1254 de l'Hégire (1838) est récent; cependant, le style nous donne la possibilité de le mettre à une date plus ancienne, peut-être au Xème siècle de l'Hégire (Bibl. de l'Univ. No. 3896, en 274 pages).

La traduction faite par Lutfi b. Abd-al-Hayy, aussi n'a pas la date de la traduction et de la copie, mais celui-ci donne assez d'éclaircissements sur son trvail: il dit qu'il est un des fonctionnaires du Palais Impérial et a entrepris ce travail sur l'ordre du Sultan Mehmet III, fils de Sélim II. Il ajoute qu'il a donné à sa composition le titre « Tenbih-al-âquilîn ve tekid-al-gafilîn » (Le Réveil des raisonnables et réitération des ignorants); à la fin du livre il ajoute que c'est lui qui l'a traduit pour la première fois en turc. Mais le sujet du livre et l'exposé du traducteur montrent que ce texte n'appartient pas au « Eyyuha-l-veled », car il traite dans celui-ci la vertu de la science, de la foi et de l'Islam, de l'unité de Dieu et de ses attributs anthropomorphiques, enfin des connaisseurs de la foi et ceux qui l'ignorent.

Une autre traduction de « O Enfant ! » faite par Ali effendi commence à chaque partie par la déclamation « Ey ogul ! ». Celle-ci nous paraît la plus claire traduction du texte d'al-Ghazali. A la fin du livre Ali effendi cite la date de sa traduction avec sa fonction qu'il faisait dans la bureaucratie ottomane : « Nous avons pu terminé ce travail le 14 Rebiul-evvel en 1065 de l'Hégire (22 Janvier Vendredi

1655) à Istanbul. » Et il cite son nom et sa fonction ci-dessus : Ali effendi, müderris au Saray Galata (Galatasa ray) chez la maison de kethuda (Intendant). (Nous n'avons pas pu trouvé la biographie de ce traducteur).

Enfin, la traduction de « O Enfant ! » faite par le poète Moustafa Ali effendi est celle qui est la plus instructive et artistique, bien qu'elle ait un style précieux et un peu enchevêtré. La traduction sans date porte le nom de Tuhfet-al-sulahâ (Le cadeau aux hommes vertueux). (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul No. 2187). Moustafa Alî est né à Gelibolou vers la moitié du IXème siècle de l'Hégire, il est initié d'abord à la carrière de professorat, mais plus tard il l'a changé en receveur général de Damas, de Baghdad et d'Amasya, il est mort en 1008 (1599) à la même année que le poète célèbre Bakî. Il a une publication féconde sur la littérature et la poésie parmi laquelle la traduction d'al-Ghazali forme une exception. (Semsettin Sami, Kamus-ül-a'lâm, vol. 5 ; Bursali Tahir, vol. 3, p. 85-86).

Le livre très connu d'al-Ghazali sur le Conseil aux souverains était dédié d'abord à un empereur turc Mehmet fils de Melickchah. Plus tard les empereurs ottomans aussi voulurent profiter de ces conseils et l'ont traduit plusieurs fois en turc. La 1ère et la plus précieuse de cells-ci appartient à Qinali zadé Ali effendi, l'auteur de « Ahlâk-i-Alâî » (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 6949). Le traducteur expose son intension en ces termes : « Moi, l'humble serviteur de Dieu Alâî b. Muhibbî je réfléchissais toujours de traiter un abrégé du conseil aux souverains sur les principes et les branches de la croyance. Tout à l'heure j'ai eu la connaissance d'un opuscule traduit du persan en arabe par un homme vertueux de son temps avec un style merveilleux. L'original appartient à Imam Ghazali et traité pour le sultan Mehmet, fils de Melikchah. Bien que le texte arabe est de seconde main, il a le privilège d'être exact, car l'arabe est la langue la plus claire. Etant donné que la plupart des autorités politiques savent le turc, j'ai décidé de traduire ce livre du persan et de l'arabe en turc, et j'ai ajouté à certains passages, aussi, des paroles substantielles des livres authentiques et valables. Le livre est copié par Mous-

tafa fils de Vildan à Uluborlu en l'an de 1062 de l'Hégire (1651) dont la date de la copie est écrit en ces termes: « Le livre est teminé par la grâce divine dans le village Uluborlu en 1062 au mois de Muharrem (Décembre 1651) par l'humble Mustafa fils de Vildan. »

Qinali zadé Alaeddin Ali Tcheleki, un des penseurs très connus de l'Empire Ottoman, est né à Isparta. Son père Qinali Abd-al-Qadir Hamidî était le maître de Mehmet le Conquérant, mais plus tard disgrâcié par la fausse accusation de Mahmut pacha. Qinali zadé, débutant à sa carrière par le professorat au médréssé, avait acquis le titre de Qadiasker (jurisconsulte) d'Anatolie et mort à Edirné en 979 de l'Hégire (1571). Outre son œuvre capitale « Ahlâk-i-Alâ'î », traité sous l'influence de « Ahlâk-i-Nâsirî » de Nasireddin Tusî et des œuvres d'al-Ghazali, il avait une publication prodigieuse, parmi laquelle cette traduction prend place. (Bursali Tahir, Osmanli Müellifleri le chapitre sur les savants et les soufis, p. 400).

Une autre traduction du Conseil aux souverains appartient à Mustakim zadé (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 2970, les livres de Riza pacha) dans laquelle le traducteur parle ses décisions en ces termes : «J'ai traduit le livre connu d'al-Ghazali sous le nom de « Nasihat-al- mülûk » qui l'avait traduit lui-même, de l'original persan en arabe par l'ordre du sultan Murat IV et j'ai terminé le travail en 1156 de l'Hégire (1743)". Mustakim zadé suleyman Sa'deddin effendi est d'un des derniers poètes ottomans de l'anciene école, né en Istanbul, initié à l'ordre Neqchibendite, avancé jusqu'au dégré de suppléant du Premier de l'Ordre (halifé) et mort en 1202 de l'Hégire (1787). Il a traduit « Mektubat » (Les correspondances), le chef-d'œuvre de l'Imam Babbanî, il a publié le Cadeau des caligrahes (Tuhfet-al-hattâtin) et plusieurs livres sur les ordres religieuses. Il était un talent bien doué dans les livres biographiques. La traduction du Conseil aux souverains, aussi, est un exemple merveilleux de son style dans la littérature religieuse. Un second essai dans la trduction du même livre, surtout, après celui de Qinali zadé atteste la capacité de Mustakim zadé dans cette branche.

Un autre manuscrit du Conseil aux souverains est traduit en turc par le poète Vudjoudî. (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 3235, les livres de Halis effendi). Dans la préface de la traduction écrit par le copiste nous lisons ces lignes : « Le premier traducteur de ce livre excellent est l'Imam Ghazali qui l'a fait lui-même en arabe et plus tard un certain Vudjoudî l'a traduit en turc sous le titre de « Fevayih-al-sulouk ve Nasayih-al-mulouk » (Les Odeurs de l'Initiation et les Conseils aux Souverains) la date de la traduction est 1065 (1654) et la date de la copie 1075 (1664) de l'Hégire. Dans la première page le traducteur dit que « il a choisi le Conseil aux souverains d'al-Ghazali, contenant outre les conseils, beaucoup de sagesse qui intéressent tous les hommes pour qu'ils ne soient pas dépourvus de ses bénéfices. »

Vudjoudî Mehmet effendi b. Abd-al-Aziz est un historien poète, un des élèves de Ebu-s-Suud effendi, cheyh-al-Islam. Il est né à Larendé et mort dans la même ville en 1021 de l'Hégire (1612) ayant le poste de jurisconsulte. Il a traduit le « Miroir du Temps » (Mir'at-üz-zaman) de Sibt b. al-Djevzî, il a composé plusieurs poèmes épiques sur les guerres de Ozdemiroglu et de Lala Mustafa Pacha. Plusieurs livres apocryphes intitulés Conseils aux souverains sont attribués plus tard par certains biographes à Ghazali : mais il paraît que l'exemple du grand penseur dans la matière de suggérer les idées religieuses, morales et politiques aux souverains du temps était imité par plusieurs auteurs de la période ottomane dont quelques uns cachent leurs noms, et cela était la cause de la confusion. Ces livres prenaient le titre ou bien le Conseil aux souverains, ou bien le Traité de politique (Siyaset nâmé) imitant surtout le livre de « Nizam-ül-mülk », ou bien les conseils aux ministres et aux autorités politiques (Nasâyih-ül-vüzera vel'ümera) dont le plus célèbre est « Assafnamé » de Lutfi pacha.

Un des livres d'al-Ghazali écrit à un âge assez avancé, quand il s'adonna au mysticisme, la voie qui mène à la morale religieuse, était la « Méthode des pratiquants »

(Minhadj-al-Abidin). Ce livre avec la Lampe des Lumières (Michkat-al-anvar) et le Critère de l'Action (Mizan-al-amel) tâchent de purifier le chemin des théologiens des discussions interminables de la dialectique et de recommencer à la recherche de la certitude de la foi comme l'auteur avait montré dans son « Ihya » et dans son « Munkiz ». (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 3824). Au commencement de la première partie du livre le nom du traducteur est noté par le copiste ainsi : « Le traducteur de l'arabe en turc de « Minhadj-al-Abidin » est Monseigneur Ilyas bin Abdullah-al-Nihaî » et dans les pages suivantes il par des degrés et des valeurs spirituelles du traducteur. A la fin du texte le copiste donne son nom et la date de sa copie : « Par la grâce de Dieu et par Secours bienveillant l'humble serviteur que je suis Redjeb de Modurnu, j'ai terminé la copie de ce livre en 1017 de l'Hégire (1608) ». Le copiste a une excellente caligraphie de sülüs qui nous semble la même de celle du manuscrit de Kimya (Sahib Molla, Bibl. de l'Univ., No. 1459). (Le nom du possesseur du livre avant sa livraison à la Fondation Pieuse est El-Hadj M. Emin b. Salih). Après avoir consulté aux sources biographiques nous nous permettons de supposer que le nom du traducteur est Nihanî, mais non pas Nihaî. Le dernier peut provenir de la faute du copiste.

Ilyas, fils de Abdullah-al-Nihanîfi Istanbulien, était professeur au médréssé de Rustem Pacha et mort en 925 de l'Hégire (1519) à La Meque. Il était connu par ses poèmes mystiques. On peut présumé que cette traduction doit être faite, approximativement, dans la première décade du Xème siècle de l'Hégire (Ismail Baghdadî, « Hediyet-al-Arifin », 1951, p. 226).

A la Bibliothèque de la Municipalité d'Istanbul nous avons un autre manuscrit de la traduction de « Minhadj-al-Abidin », traduit par Abdullah Hasib-al-Farukî. (Celui-ci est publié à Istanbul) (Bibl. de la Munic. No. 2658).

Un petit opuscule d'al-Ghazali, intitulé « Emanet-Allah » (La Sûreté de Dieu) est traduit en turc par Tokatli Mehmet Emin. (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 644). Au

commencement du livre le nom du traducteur est cité en ces termes : « Ce livre est la traduction de « Emanet-Allah » d'Al-Ghazali, faite par Tokatli Hodja Mehmet Emin. » Et par suite, celui-ci expose l'intention et la cause de sa traduction : « L'humble créature Derviche Mehmet Emin Tokatî, pour être surveillant du trésor de la Sûreté de Dieu, j'ai tâché de la traduire après les conseils des sages et l'interprétation des rêves véridiques pour être utile à nos confrères monothéistes qui sont dans la sûreté de Dieu. » Dans ce livre qui parle du degré ultime de l'âme humaine nous envisageons avec un Ghazali entièrement initié au soufisme, au lieu d'un Ghazali théologien et philosophe se donnant à la discussion et au scepticisme. A la fin du livre nous trouvons la date de la traduction 1156 de l'Hégire au mois de Safer (1744), ainsi que le lieu « Maqam-el-Seyyid-al-Bukharî » à Istanbul et le traducteur Derviche Mehmet Emin al-Nakchbendî.

Cheyh Mehmet Emin de Tokat est l'auteur de plusieurs livres sur l'initiation à l'Ordre Nakchibendite, des poèmes mystiques, des compositions musicales (néfés) et des caligraphies. Bien que son père soit d'origine d'Amida (Diyaribakir), il est né à Tokat, il était initié à l'ordre nakchibendite pendant son pèlerinage à Meque, il a passé sa vie à Istanbul en fonction de cheyh de l'ordre précité (Ibrahim Alaeddine Meshur Adamlar,, Istanbul, 1933-35, p. 400).

La traduction de « Risala-i-Ledünniyye » (Opuscule Esotérique) de Ghazali, aussi, malgré son volume tout petit est très intéressant au point de vue de la distinction qu'il a fait entre l'œil extérieur et l'œil intérieur ou l'œil du cœur qui correspond à la logique du cœur ou l'esprit de finesse de Pascal. Ghazali en parle dans d'autres opuscules tels que « Michkat-al-anvar », « Faysal-al-tafriqa », etc., mais l'expose surtout en détail dans la cinquième partie de son œuvre capitale « Ihya ü Ulum-al-Din » intitulé « Les merveilles du cœur » (Adjaib-al-qalb). Ce petit livre est traduit en turc par le médecin en chef du Sultan Gevrek zadé Hafiz Hassan effendi. Dans la première page de la traduction son nom est cité comme l'ex-médecin en chef du sultan

et lui-même parle de son intention de la manière suivante : « Moi, l'humble créature de Dieu et le serviteur des gens du cœur Gevrek zadé Hafiz Hassan, j'ai décidé de traduire ce livre précieux à la langue turque. » Le copiste aussi cite son nom et la date de sa copie : « Ce manuscrit est écrit en s'appuyant aux brouillons du traducteur, le premier jour vers la fin de Djamaziul-evvel en l'an 1211 de l'Hégire (1796). »

Gevrek zadé Hafiz Hassan est le fils d'un médecin savant istanbulien Abdullah effendi. Il était le médecin en chef de l'armée pendant l'expédition de Russie en 1183 de l'Hégire (1769). Après son retour à la Capitale, il est devenu d'abord le médecin privé du sultan et puis en 1200 (1786) le médecin en chef impérial. Il est mort à Istanbui en 1216 (1801). Il a beaucoup de publications sur la médene orientale et une traduction abrégé de « Mansuriyye » d'Abu Bakr Razî. La traduction d'al-Ghazali est une exception parmi ces publications relatives à la médecine et aux sciences naturelles. (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 1859).

La traduction des Dix Principes ou Fondements (Ussul ü Asara) (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, 3507, Halis effendi) est un manuscrit très abimé dont l'ecriture révèle une ancienneté qui va peut-être jusqu'au Xème siècle de l'Hégire. Malheureusement les premières pages sont perdues et nous n'avons aucune connaissance sur le nom du traducteur et la date de la copie. Cependant vers les dernières pages, le traducteur inconnu parle en ces termes : Nous avons déjà cité que cet opuscule est composé d'une introduction, de deux parties et de sept chapitres. Dès maintenant nous ne parlerons pas des idées de l'Imam jusqu'à la fin de l'opuscule; seulement nous donnerons un abrégé de sa pensée. Car, si nous avions mis le texte avec la traduction et le commentaire, le livre serait trop volumineux."

La traduction du « Clef de Hidayé » (Miftah-al-Hidaya) est un petit livre de Ghazali écrit comme la clef au célèbre traité connu par le nom Hidaya sur le droit musulman (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 3273, recueil des

opuscules qui contient outre ce livre, plusieurs autres risa-la). La traduction de ce Fiqh-alislamî est en vers, le style impeccable, mais aride. Le traducteur en vers ne cite en aucune part son nom. On peut le trouver peut-être dans les biographies des poètes turcs (Tezhere i Suara).

Il nous reste maintenant deux livres d'al-Ghazali qui sont les plus essentielles sur la critiques des philosophes et sur la Revivification des Sciences, à savoir « Tahafat-al-falâsifa » et « Ihya ü Ulum-ad-Din ». Ceux-ci étaient bien connus par le public intellectuel turc, dans les médréssés, dans les ordres mystiques et dans les palais des souverains turcs. Car, pour la première fois Mehmet le Conquérant avait invité les penseurs de son temps à répondre aux critiques d'Ibn Rochd dirigées contre le Tehafut de Ghazali. Deux savants, Hodja zadé et Toussî avaient écrit des réfutations au philosophe péripatéticien mauresque, mais seulement Hodja zadé avait gagné la récompense (Ce problème et les détails de ces discussions est traité par Mlle. Mübahat Türker, dans sa thèse de doctorat soutenue à la Faculté des Lettres d'Ankara, publié à Ankara en 1956). Cependant la traduction de ces livres et surtout de l'« Ihya » était une affaire extrêmement dure et personne n'avait le courage de l'entreprendre.

Seulement vers la fin du XIXème siècle, après le Tanzimat, la fondation des écoles modernes enseignant les sciences en turc et la naissance de l'esprit national avaient provoqué la tendance de faire connaître au public intellectuel modernisé les chefs d'œuvres de la Pensée de l'Islam.

Le premier essai de la traduction de « Ihya » remonte aux dernières années du Xème siècle de l'Hégire. Bostanî zadé Mehmet Tirevî effendi a commencé de traduire l'« Ihya » et il n'a pas pu terminer. Mehmet effendi Bostanî zadé est le fils d'un des kadiasker Bostan Mustafa effendi, né en 942 de l'Hégire (1535). Il était professeur au médréssé, le jurisconsulte d'Istanbul en 984 (1577), il fut le cheyh-ül-Islam en 1001 et mort en 1006 de l'Hégire (Süreyya, Sicilli Osmanî, I, p. 350). Selon Bursali il a traduit l'« Ihya » et a commenté le « Mülteqâ » (Osmanli Müllifleri, vol. I, p.

256). Malheureusement, nous n'avons pas vu un manuscrit appartenant à cette traduction.

Mais la tentative bien réussie ne se réalisa qu'à la fin du siècle passé. Le traducteur est Youssouf Sidqî de Mardine, connu par Agazadé. Il donne son nom complet à la fin de la traduction qui se compose de neuf volumes : « Esseyyid Youssouf Sidqî b. Seyyid Omer Chevqi b. Abid-al-hafi al-Husseynî, connu par Ibn Agazadé al-Mardinî, juge-lieutenant de la province de Scutari (ichkodra) ou bien d'Alexandrie de Rome. La traduction est terminée au mois de Redjeb en 1297 de l'Hégire (1879) et dédiée au Sultan Abd-ül-Hamid II avec la prière de l'imprimer. L'exemplaire unique du manuscrit se trouve parmi les manuscrits de Yildiz (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 5851-5859). Le premier volume commence par les présentations de plusieurs personnes renommées de son temps : 1) la présentation de cheyh-ül-islam, 2) la présentation de seyyid Fasih effendi, 3) la présentation de Ahmed b. Hassen al-Mudjahid, un des savants du Yémen, 4) celle de Ibrahim Hakki de Damas (Dimasqî), le müfti de cinquième bataillon de septième corps d'armée.

Le traducteur expose comment il avait traité ce travail : «J'ai divisé l'œuvre, dit-il en neuf parties principales et j'ai donné à ma traduction le titre de « Passage de l'ensemble des monothéistes devant la Révivification des Sciences Religieuses » (Messir ü Umum al muvahhidin îlâ Ihya i Ulum ad Din). Selon Youssouf Sidqî, l'auteur de cette œuvre étant un doctrinaire de l'école chafiite, lui, comme traducteur pour le public hanéfite, avait dû ajouter des éclaircissements relatifs à cette dernière, et ces augmentations avec des notes avait agrandi le volume des livres. En outre, Youssouf Sidqî met toujours un paragraphe du texte arabe en encre rouge et écrit sa traduction et ses notes en encre noir. Et cela facilite la comparaison de deux texte en arabe et en turc, qui est en vogue aujourd'hui dans l'édition des classiques.

Un autre abrégé en turc de l'Ihya est faite par Eyyub Nedjati Perhiz, est imprimé en 1938 à Konya (Ihyayi Ulumun Türkçe Hülasasi, Konya 1938, en deux volumes,

premier en 292 p., le second en 122 p.) Nedjati Perhiz a terminé sa traduction en Mai 1936 (le 28 Safer 1356 de l'hégire).

Le troisième essai appartient à Suleyman Tevfik al-Husseynîun un écrivain très connu aux débuts de la Seconde Constitution (Mesrutiyet) par ses traduction de Victor Hugo, d'Alexandre Dumas et de Michel Zevako, etc. Mais il a traduit aussi quelques livres de la Pensée islamique, parmi lesquels se trouve Ihya. Le premier volume est imprimé à Istanbul en 1326 (1910), mais les parties suivantes ne sont pas parues. M. Tevfik étant mort vers le 1940, nous ne savons pas s'il les a laissé en œuvre posthume ou il la quitté inachevé.

Tehafut-al Felasifa, en dépit qu'il était le sujet de tant discussions, n'était pas traduit en turc. Cependant, Ibrahim Hakki Erzurumlu, en parlant de la sphéricité de la terre, utilisa des arguments tirés de Cihannüma de Kâtib Tchelébi (Hadji-Kalfa) et à cet occasion il a traduit des passages de Tehafut relatifs à ce sujet. Celui ci peut-être considéré comme le premier essai d'extrait traduit de ce livre. (A Adnan Adivar, Osmanli Türklerinde ilim, p. 165).

Tehafut (La Destruction des Philosophes) d'al-Ghazali est traduit complétement par Süleyman Hasbî bey en 1308 de l'hégire (189) par l'ordre d'Abd-ül-Hamid II, et le manuscrit unique est présenté au sultan. (Bibl. de l'Univ. d'Ist. 4213. les livres de Yildiz). Le traducteur, dans sa préface expose qu'il a pris en main par le décret impérial et qu'il a fini en l'an 1308. Son style est assez aride et un peu difficile pour le public intellectuel d'aujourd'hui. Hasbi Süleyman effendi est d'origine de Pravichté, un des sous préfectures de Drama. Après avoir fait quelques temps la fonction de juge, il est reçu au secrétariat impérial et fut nommé le secrétaire en chef du Palais ottoman. Il est mort en 1327 (1911). Il a fait des traductions de Nablussî, d'Abd-ül-Qadir Geylânî, etc. et il a écrit un petit livre sur « l'Union pour le bonheur de la Communauté Musulmane » (Risalat-ül-ittihadiyye li Saadet-il-Millet il-Islamiyye) en turc, non imprimé (Bibl. de l'Univ. d'Ist. No.)

Si l'on croit à Bursali, le Tehafut de Chazali était pris en main d'abord par Ahmet Tevfik Gelenbevî (le fils du célèbre logicien) qui l'avait laissé inachevé, mais la seconde tentative de Suleyman Hasbi est accomplie. Celui-ci ne cite ni le nom du premier ni d'une telle entreprise. Cependant plusieurs traducteurs contemporains ignorent leur devanciers ou passent, peut-être, intentionnellement sous silence, et la note de Bursali ne nous semble pas invraisemblable.

Nous parlerons d'une dernière traduction d'Al-Munkiz de Ghazali que nous avions cité dans les premières pages de cet article. C'est celle qui se trouve dans la Bibliothèque de Ismail Saib (Bibl. de la Faculté des Lettres d'Ankara, No. 11/3254) cette traduction apparemment très minutieuse appartient à Zeyrek zadé Mehmet effendi. La date de la traduction étant inéxistant dans le manuscrit, il est un peu difficile de décider qui est ce Zeyrek zadé et à quel date il a fait sa traduction. Un certain Mevlana Mehmet Zeyrek a vécu au temps du Mehmet le Conquérant, mais parmi ses publications nous ne rencontrons pas un tel livre. En outre, a cette date nous n'avons aucune connaissance sur les traductions d'al-Ghazali. (Medjdî effendi, Zeyl-i Tecüme i Sakauik, p. 142; Ismail Belig Bursavî Güldeste i Riyazi Irfan, p. 270). Mais un autre Zeyrek zadé Mehmet a vécu au 16ème siècle qui est l'auteur de Tarih i Zeyrek au temps de Murat III (1574) (Gustave Flügel, Arabischen, Persischen und Turkischen Handschriften, Zweiter band, Wien, 1865, p. 236 : tarih i Kibris) probablement, il est traducteur de ce livre d'al-Ghazali; car, durant ces années on avait fait beaucoup de traduction du grand théologien.

Avant de terminer cette partie consacrée aux manuscrits, nous devons rappeler que nous nous rencontrons pas mal d'opuscules attribués à Ghazali qui ne le sont pas en réalité, ils sont ou bien l'imitation de certains livres populaire du philosophe ou bien des livres apocryphes, parmi lesquels nous pouvons mentionner les noms de Dürr-al-Meknun, Risala Künuz-al-esrar, etc. Mais ces imitations et fausses attributions dépassent la partée de notre travail.

Quant aux livres imprimés des traductions de Ghazali, je me contenterai par vous donner une liste de ces publications.

1. Esbab-al Inayé fi tercümet i Bidayet-ün-nihaye, traduit par Eyyub Sabri pacha, imp. à Istanbul sans date. une autre édition 1874 (1291) Trad. de Eyyubal-veled. trad. p. Suleyman b. Cene 1st sans date lithographie. la troisième édition 1879 (1296) la quatrième édition 1886 (1303) la cinqième édition 1887 (1304) la sixième édition 1891-92 (1309)

2. La traduction de Iksir i Devlet, par Nerguissi, imp. à Istanbul, 1871 (1288) une autre édition, Istanbul,, 1868-69 (1285).

3. La traduction du Titre Musulman de Kimyayi Saadet, traducteur inconnu(Istanbul, sans date, lithographié. une autre édition, Istanbul, sans date. troisième édition, Istanbul, 1844 (1260). quatrième édition, Istanbul, 1873-74 (1290). cinquième édition, Istanbul, 1876 (1293). sixième édition, Istanbul, 1886-87 (1304).

5. Traduction de Kimyaayi Saadet (recueil des opuscules) imp.

6. Trad. de Minhadj al-abidin, Istanbul, 1863-64 (1280).

7. Trad. de Misbah al-Nedjah, trad. par Faruki Abdullah Hasib effendi Istanbul, 1890-91 (1308).

8. Trad. de Mi'yar-ül-hüsn i ahlâk, une partie de Ihya, traduit par Hüsseyin Tevfik effendi, Istanbul, 1887 (1305).

9. El-Munkiz min ad-Dalal, trad. par Zihni et Said, Istanbul, 1870-71 (1287), une autre édition, Istanbul, 1872-73 (1289).

Malgré tous ces travaux sporadiques et dispersés, il faut avouer que la plupart des œuvres de Ghazali ne sont pas encore traduites en turc et ce travail attend une tache collective et systématique avec les corrections et révisions de toutes les publications précédantes.

Hilmi Ziya Ulken
15-3-1961, Ankara, Ilahiyat Fakült

— ٤

الدكتور عثمان أمين

الجوانية الأخلاقية عند الغزالي



الجوانية الأخلاقية عند الغزالى

مقدمة فى الجوانى والبرانى :

بيتان من الشعر للمتنبي والشريف الرضى ، يخطران الآن ببالى ، لأنهما يصوران تصويراً فنياً المشكلة الفلسفية التى نعرض اليوم لطرف منها فى الحديث عن الجوانية الأخلاقية عند الغزالى :

وإطراق طرف العين ليس بنافع   إذا كان طرف القلب ليس بمطرق

*

لا تجعلن دليـــل المرء صورته   كم منظر حسن عن مخبر سمج

لقد ألمع الشاعران هاهنا إلى مسألة مألوفة لدى المفكرين الروحيين - وكبار المفكرين فى العالم كانوا جميعاً روحيين - وهى التفرقة الدقيقة بين العرضى والجوهرى ، بين الكمى والكيفى ، بين الآنى والأبدى ، وبين المادى والروحى . وبعبارة أخرى التفرقة بين موقف الإنسان حين ينظر إلى الناس والموضوعات بعيون الجسم ، فيشاهدها من الخارج ، وكأنه « يتفرج عليها » ، وبين موقفه حين ينظر إليها بعيون الروح - كما كان أفلاطون يقول - فيشارك فيها ويعانيها من الداخل .

وقد قلنا من قبل إن التأمل الفلسفى يظهرنا على أن الفرق بين الموقفين كبير : إنه فى الحقيقة تغيير فى « المحور » واختلاف فى الطبيعة ، وليس فرقاً فى الكم ولا اختلافاً فى الدرجة . ونقول اليوم إن هذا الفرق بين ما سميته « البرّانى » و « الجوّانى » قد جلاه الغزالى من قبلنا بتحليل نفسى دقيق وبيان

فلسفى عميق يندر أن نجد فى أى أدب من آداب العالم قديمه وحديثه ما يقاربه فى اللطافة والدقة والغزارة .

ولعل اقتناعنا اليوم بما قرره الغزالى عن حقيقة المعرفة الكشفية الجوانية — التى وصفها بأنها « نفث فى الروع » — وتسليمنا بإمكان الوصول إليها بعد مجاوزة المعطيات الحسية والاستدلالات العقلية ، مصدره تلك التجربة الشخصية العميقة التى عاناها الرجل نفسه قبل أن يتحدث عن الأمور الروحية والمعانى الغيبية : نراه يبين الفرق بين المعرفة عن طريق الحواس (أى المعرفة البرانية) والمعرفة عن طريق القلب (أى المعرفة الجوانية) فيقول : « لو فرضنا حوضاً محفوراً فى الأرض ، احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه . ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى ، فينفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ؛ وقد يكون أغزر وأكثر . فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار . وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلىء علماً . ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله[1] »

ثم نرى الغزالى فى « معارج القدس » يشير إلى شدة الاختلاف بين مقاييس الأبدى ومقاييس الزمانى ، وبعد الهوة بين المعرفة المكانية البرانية ، وبين المعرفة الكشفية الجوانية ، فيقول بعد كلام طويل : « وكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد ؛ وكذلك شدة الوصول ، فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح والأجسام ، بالقياس إلى ما وصوله بالسريان فى جوهر الشىء ، كأنه هو بلا انفصال ، إذ العقل والمعقول واحد أو قريب من الواحد ؟ »[2].

---

(١) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ج ٣ ، ص ١٧ .

(٢) الغزالى : « معارج القدس » القاهرة ١٩٢٧ .

ونراه كذلك فى « مشكاة الأنوار » يوازن بين عين البصر وعين الروح ، فيقول بأن البصر لا يدرك ذاته ، ولكن الروح مدركة لذاتها ، والبصر لا يرى البعيد كما يرى القريب ولا يرى من وراء حجاب ، فى حين أن الروح تكشف حقائق الأشياء وتهتك عنها الحجاب ؛ والبصر إنما يدرك من الأشياء ما ظهر منها ، والروح تدرك كنهها وحقيقتها ؛ والبصر لا يرى إلا جزءاً يسيراً من الوجود فى حين أن مجال الروح هو الوجود بأسره[1] . .

كثيرون من الناس هنا وهناك قد يقرأون كلام الغزالى عن أسرار الغيب وعجائب القلب فيبتسمون ويتشككون . ولكن من تأمل مطالب الشخصية الإنسانية ، واعتبر مطامح الحياة الخلقية ، وانتبه إلى أهمية العنصر الغيبى فيها ، أدرك الفكرة التى تسيطر على تأملات الغزالى ، ومؤداها أن الإنسان بروحه — وهى من أمر الله — يستطيع أن يجاوز نفسه وأن يجاوز الأشياء مجاوزة لا حد لها ، وأن العالم المبذول أمامنا ، والذى جرى العرف على أن نسميه بالواقع ، هو فى الحقيقة ثمرة مثال جوانى غيبى ، وشوق قوى خفى ، يدفعنا فى كل لحظة إلى مجاوزة المعطى والمعروض والعابر ، إلى ما هو أفضل وأكمل وأدوم .

الغيبى فى حياتنا :

يستطيع «الوضعيون» أن يتشككوا فى يقين الحدس كما يشاءون ، ويستطيع « الواقعيون » أن ينكروا حقيقة الغيب جازمين قاطعين . ولكنا نقول لهم ما قاله من قبلنا أفلاطون والفارابى والغزالى وابن عربى وديكارت وكانط وهيجل ومحمد إقبال وياسبرز ؛ وهو أننا لا نريد منكم إلا أن تتدبروا الأمر بأيسر قدر من الجهد : انظروا إلى أنفسكم حين تطلقون على الأشخاص والأفعال حكماً أخلاقياً أو حكماً تقويمياً على العموم . ما بالكم تصفون الفعل

---

(١) الغزالى : « مشكاة الأنوار » ص ٥ .

بصفات تختلف باختلاف فاعليه ، مع أن الفعل فى الظاهر واحد ؟ ولماذا يكون مسعى زيد إخلاصاً رفيعاً ، ومسعى عمرو رياء وضيعاً ؟ أليس مرجع الأمر فى الحكم على الفعل بالحسن أو القبح إلى النية والباعث والقصد ؟ وأليست كل هذه أموراً مطوية غير مرئية ؟ ولكن أمام النظرة البرانية ، أعنى النظرة الواقفة عند ظواهر الأمور والتى تقيس الأشياء بمقاييس الكم والحاضر والمباشر ، الكلُّ أمامها واحد بلا تفريق ، ما دامت حركات الجوارح واحدة ، وما دامت ألفاظ اللغة أو نغمات الصوت واحدة ، وما دامت الظروف الخارجية المصاحبة لتحقق الفعل واحدة كذلك . أفليس الفرق بين الأفعال كله فى الداخل ؟ وأليس الداخل كله غيبياً غير مرئى[1] ؟.

إن الفرق بين المعانى نفسها جوانى على الحقيقة ، يعتمد على الوعى والذوق والنية والصدق والإخلاص . قال النبى عليه الصلاة والسلام : « رب صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش » . وواضح أن معنى هذا أن من الصوم ما يفهم على معناه البرانى ، وهو الإمساك عن الطعام والشراب فحسب ، دون أن يتحقق فيه معناه الجوانى وهو الإمساك عن إيذاء الناس . وقال على بن أبى طالب — رضى الله عنه — : « رب عالم قد قتله جهله وعلمه معه لا ينفعه » . وقد فسر الإمام محمد عبده هذا بقوله : « وهذا هو العالم الذى يحفظ ولا يدرى ، أو يعلم ولا يعمل ، أو ينقل ولا بصيرة له »[2] .

وإذن فأيسر قدر من التأمل والتفكير يحمل المتشككين بالتقليد والمنكرين من طرف اللسان على أن يسلموا بحقيقة الغيبى وثبوت « الجوانى » تسليماً

---

(١) كأن الغزالى يتحدث عن بعض المتحذلقين فى أيامنا هذه إذ نراه يوجه هذا التحذير فيقول : « فإياك أن يكون حظك من هذا العلم (علم المكاشفة) إنكار ما جاوز حد قصورك . ففيه هلك المتحذلقون من العلماء الزاعمون أنهم أحاطوا بعلوم العقول . فالجهل خير من عقل يدعو إلى إنكار مثل هذه الأمور » . (الإحياء ج ١ ، ص ٧٢) .

(٢) الإمام على : نهج البلاغة ج ٢ ، ص ١٧٢ .

جهيراً صريحاً كما يسلمون بهما فى حياتهم تضمينياً وتلميحاً[1].

جوانية الغزالى :

من أجل هذا أردت أن أحدثكم عن الجوانية الأخلاقية فى الفلسفة الغزالية . وأود أن أنبه إلى أننى لم أقصد مطلقاً أن يكون حديثى هذا حديثاً أكاديمياً صرفاً ، ولكننى قصدت فيه إلى غاية واضحة ألخصها فى أمرين :

الأول هو التذكير بأن لجوانية الغزالى فضلا كبيراً على تصفية العقيدة الإسلامية : فالغزالى لا يقف عند ظاهر النية فى الحكم الدينى أو الأخلاقى ، بل ينفذ إلى روحها ولبابها ، فيقول : « فلا ينبغى أن تغتر فتقول بلسانك وقلبك : نويت القعود فى المسجد كذا وكذا ، وتظن أنك قد نويت ، إذ عرفت من قبل أن النية هى الباعث المحرك الذى لولاه لم يتصور وجود العمل . وقول القائل: نويتها قبل تحققها حديث نفس لا نية . ومن عرف حقيقة النية ، وعلم أنها روح العمل ، فلا يتعب نفسه بعمل لا روح له . وتحقق ذلك أن المباح قد يصير أفضل من العبادة إذا حضرت فيه نية »[2].

وكذلك الإيمان — فى رأى حجة الإسلام — الإيمان الصحيح يقتضى العمل ، والعلم المجرد لا يأخذ باليد ، كما يقول ، فإنك « لو قرأت العلم مائة سنة ، وجمعت ألف كتاب ، لا تكون مستعداً لرحمة الله تعالى إلا بالعمل . . » و « الإيمان قول باللسان وتصديق بالجنان ، وعمل بالأركان » . والغزالى يؤكد ضرورة استناد الفعل الأخلاقى إلى الايمان الصادق العامل ، فيشير إلى قول على كرم الله وجهه : « من ظن أنه بدون الجهد يصل فهو

---

(١) لم يفت المستشرق الأمريكى د . ب ماكدونالد أن يسجل — فى كتابه عن « الموقف الدينى والحياة فى الإسلام » — حقيقة غفل عنها كثيرون من المتعالمين الفارغين المقلدين للغربيين ، فقال : « إن من الواضح المسلم به أن فكرة الغيبى أقرب إلى ذهن الشرقى وأوفر تحققاً لديه مما هى لدى الشعوب الغربية » (ص ٣ ، ٤) .

(٢) الغزالى : الأربعين ، ص ٢٣٠ — ٢٣١ .

متمنٍّ ، ومن ظن أنه يبذل الجهد يصل فهو مستغن » وإلى قول الحسن رحمه الله : « علامة الحقيقة ترك ملاحظة العمل لا ترك العمل »[1].

والأمر الثانى أن كتابات الغزالى، ككتابات ابن تيمية ومحمد عبده، تحمل فى صميمها رسالة تجديدية إصلاحية واعية : ترمى إلى تحقيق التغيير الجوانى الذى هو شرط للتغيير البرانى ، مصداقاً لما جاء فى الكتاب الكريم فى قوله « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وما جاء فى الحديث الشريف من « أن لكل امرىء جوانياً وبرانياً : فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه، ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه »[2].

وماذا كانت تكون حياة المسلمين الروحية لو أن الغزالى لم يكتب « إحياء علوم الدين »[3] أو « المنقذ من الضلال »، ولو أن أحداً غيره أيضاً لم يتحدث قط عن القلب والغيب والضمير ، لأنه لم يعرف ذلك المعقل الجوانى الحصين ؟

موقف الغزالى من المذاهب البرّانية :

على ضوء ما قدمت نستطيع أن نفهم لمَ حمل الغزالى حملة شديدة على الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين : ذلك لأن مذاهبهم اتسمت بالبرانية ، إذ اصطنعوا الحرفية والشكلية باستعمالهم ظاهر العقل أو ظاهر الشرع من جهة ، وفصلهم العقل عن الشرع من جهة أخرى ، دون أن يلتفتوا إلى تظاهرهما وافتقار أحدهما إلى الآخر ، ودون أن يحاولوا إدراك الأشياء بوعى الإنية ، وحضور الذات ، ودون أن يلتمسوا الماهية والمعنى والقيمة والنية، من وراء العرض واللفظ والكم والشكل .

(١) الغزالى : « رسالة أيها الولد » (ضمن « الجواهر الغوالى » ص ٢٩ — ٣١) .

(٢) « لسان العرب » لابن منظور (طبع بيروت مجلد ١٤ ص ١٥٧) .

(٣) يقول عنه فنسنك : أنه أثر من آثار عبقرى ذى عقل متعمق فى مجال الفلسفة وعلم النفس وعلم الدين على السواء (« فكر الغزالى » باريس ١٩٤٠) .

والغزالى نفسه يؤكد لنا هذا المعنى فيقول : « إن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ، والشرع لم يتبين إلا بالعقل : فالعقل كالأس والشرع كالبناء ؛ ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس . وأيضاً فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع : ولن يغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يغنى الشعاع ما لم يكن البصر . . وأيضاً فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذى يمده : فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج لم يضىء الزيت » . ثم نراه ينظر نظرة جوانية إلى الصلة الوثيقة بين الشرع والعقل فيقول : « فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضدان بل متحدان . ولكون الشرع عقلا من خارج ،سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر فى غير موضع من القرآن،نحو قوله « صم بكم عمى : فهم لا يعقلون » . ولكون العقل شرعاً من داخل قال تعالى فى صفة العقل : « فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم » ، فسمى العقل ديناً . ولكونهما متحدين قال : « نور على نور » أى نور العقل ونور الشرع [1].

ونستطيع كذلك أن نفهم مخالفة الغزالى لغلاة الصوفية ، أصحاب الشطحات ،لعدم الإخلاص فى أحوالهم وخروجهم عن حد الأدب مع الله [2]،

---

(١) الغزالى : « معارج القدس » ص ٥٩ — ٦١ .

(٢) وقد فطن ابن طفيل إلى هذا التباين بين فريق البرانيين من الصوفية ويمثله رجال الشطح ،وفريق الجوانيين ويمثله الغزالى فيقول : « غير أن تلك الحال ، لما لها من البهجة والسرور واللذة والحبور ، لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفى سرها بل يعتريه من الطرب والنشاط ، والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل ، وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل ، حتى أن بعضهم قال فى هذه الحال « سبحانى ما أعظم شأنى » وقال غيره أنا الحق ، وقال غيره : « ليس فى الثوب إلا الله » . وأما الشيخ أبو حامد الغزالى رحمة الله عليه فقال متمثلا عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت :

فكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

وإنما أدبته المعارف ، وحذقته العلوم (ابن طفيل : حى بن يقظان ، دمشق ١٩٣٥ ص ٥٠٤)

ونقده للقائلين منهم باسقاط التكاليف ، لفساد معتقدهم وانسلاخهم عن أحكام الشريعة ، ونقده للمدعين التصوف ، مع وقوفهم عند حظوظ أنفسهم بعجبهم وريائهم ، وتمسكهم بشكليات ورسوم من أذكار وأوراد وهيئات ولباس . فهذا فى نظر الغزالى — كما هو فى نظرنا — تصوف مسرحى برانى لا يغنى حضور القلب مع الله وخلوص القصد له ، بقدر ما يطلب اكتساب الحظوة والاشتهار عند الناس .

أما التصوف الذى يريده حجة الإسلام فتصوف ذوقى جوانى ، يهدف إلى الكمال الخلقى : تطهير للقلب وتنقية للنفس، على المعنى السقراطى والمعنى الكانطى أيضاً ، أى تجرد من العجب والرياء ، وتحقق للصدق والإخلاص . والصادق لا يعجب بنفسه ، والمخلص لا يرائى الناس ، حتى لقد ذهب أبو يعقوب السوسى ، فى التماس هذا الجوهر المكنون إلى حد القول بأن الناس « متى شهدوا فى إخلاصهم الإخلاص احتاج إخلاصهم إلى إخلاص[1] »

وإذا كان الغزالى قد فرق بين زهد برانى وزهد جوانى حين قال : « الزهد هو الزهد فى الزهد » فإنه قد حرص على تأكيد الطابع الأخلاقى للتصوف الإسلامى الأصيل حين قال : « التصوف له خصلتان : الاستقامة ، والسكون عن الخلق ؛ فمن استقام وأحسن خلقه مع الناس وعاملهم بالحلم فهو صوفى »[2]. ذلك أن التصوف فى حقيقته قصد ونية قبل أن يكون حركة وسكوناً . وهو يقول فى ذلك : « لا بد للعبد من النية فى كل حركة وسكون . وليس شىء على المريد أصعب من حفظ النية »[3]؛ ثم هو يؤكد هذه الجوانية فى نظرته إلى الدين فيقول : « النية والعمل بهما تمام العبادة : فالنية أحد جزءى العبادة ، لكنها خير الجزءين ، لأن الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلا لتأثيرها فى القلب ليميل إلى الخير وينفر عن الشر ، فيتفرغ للفكر والذكر

---

(١) « الرسالة القشيرية » (القاهرة ١٩٥٧ ص ٩٥) .

(٢) الغزالى : « أيها الولد » ، ص ٤٠ .

(٣) الغزالى : « فرائد اللآلىء » ، ص ١٠٥ ، ٢٤٨ .

الموصلين له إلى الأنس والمعرفة ، اللذين هما سبب سعادته القصوى . فليس المقصود من وضع الجبهة على الأرض وضع الجبهة على الأرض بل خضوع القلب ؛ ولكن القلب يتأثر بأعمال الجوارح . وليس المقصود من الزكاة إزالة الملك ، بل إزالة رذيلة البخل ، وهو قطع علاقة القلب من المال . وليس المقصود من التضحية لحومها ولا دماؤها ، ولكن استشعار القلب للتقوى بتعظيم شعائر الله تعالى . « وإذن فبين الجوارح والقلب علاقة ، حتى أنه ليتأثر كل واحد منهما بالآخر ، إلا أن القلب هو الأصل المتبوع : « وعمل الجارحة دون القلب هباء ولا أثر له . . وبهذا يتحقق سر قوله صلى الله عليه وسلم : نية المؤمن خير من عمله »[1]. وبهذا المعنى يرى الغزالى أن توحيد الله ليس مجرد شهادة باللسان ، بل يمثل مرتبة روحية من أعلى المراتب ، فيقول : « من ظن أن مجرد الإيمان يكفيه فقد جهل حقيقة الإيمان ، وغفل عن قوله : من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة ؛ وأن معنى الإخلاص أن يكون معتقده وفعله موافقاً لقوله حتى لا يكون منافقاً . وأقل درجاته ألا يتخذ إلهه هواه . . . ومن ظن أن سعادة الآخرة تنال بمجرد قوله : لا إله إلا الله، دون تحقيقه بالمعاملة كان كمن ظن أن الطبيخ يحلو بقوله : طرحت السكر فيه ، دون أن يطرحه »[2].

الأخلاق الجوانية :

ا - يعرف الغزالى الخلق بأنه عبارة عن « هيئة فى النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية : فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعاً ، سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً ، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقاً سيئاً »[3]. وواضح من هذا التعريف أن معيار الحسن والقبح فى خلق

(١) الغزالى : « الأربعين » ص ٢٢٧ .
(٢) الغزالى : « ميزان العمل » ص ٨٢ - ٨٣ .
(٣) الغزالى : « الإحياء » ج ٣ ، ص ٥٦ .

الإنسان إنما هو رسوخ ذلك الاستعداد النفسى رسوخاً يجعل الأعمال الظاهرة الناتجة عنه أعمالا عفوية لا تكلف فيها ولا جبرية؛ وواضح كذلك أن الخلق أمر جوّانى؛ وليس هو الفعل الذى يقوم به الشخص: فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل، إما لفقد المال أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل ويبذل إما الباعث من رياء أو مصلحة؛ وليس الخلق هو القدرة، لأن نسبة القدرة إلى الإعطاء والإمساك واحدة؛ وليس هو المعرفة، فإن المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح جميعاً على وجه واحد، وإنما الخلق هو الهيئة التى بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك أو البذل: فالخلق إذن عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة(1).

*

ب - والأخلاق عند الغزالى ليست وصفاً لظواهر الأفعال فى الزمان والمكان، بل هى سعى إلى تحقق جوهرها الأبدى. ولا تقاس قيمة العمل الأخلاقى بنتائجه؛ بل بمصدره من صفاء القلب وباعثه من استقامة الضمير. والغزالى نفسه يقول: «فلا تنظر إلى الفعل بل إلى هيئة الراسخة التى تصدر منها الأفعال بيسر من غير تكلف... وليست النجاة موقوفة على الكمال البالغ، بل أن يكون الميل إلى الحسن أكثر... وكذلك تتفاوت سعادة الآخرة بحسب حسن الصورة الباطنة(2)».

فالغزالى كما يجعل للضمير مكاناً ملحوظاً فى تقويم الأفعال الأخلاقية، يرى أن الأعمال الإنسانية لا تصح إلا إذا قامت على الحرية واستنارت بالمعرفة. والحرية عنده، كشأنها عند الرواقيين، حرية جوانية، تتمثل فى ضبط النفس وقمع الشهوات عن طريق الرياضة: «فإن من قهر شهوته فهو الحر على التحقيق، بل هو الملك. ولذلك قال بعض الزهاد لبعض الملوك: ملكى أعظم من ملكك. فقال: كيف؟ قال: من أنت عبده عبدى. وأراد به

(1) الغزالى: «الإحياء» ج 3 ص 46، 47.
(2) الغزالى: «الأربعين» ص 180.

أنه عبد لشهواته »[1]. وكذلك المعرفة عنده، كشأنها عند سقراط، ضرورية لهداية العمل، فإن « حقيقة النية هى الإرادة الباعثة للقدرة المنبعثة عن المعرفة. وبيانه أن جميع أعمالك لا تصح إلا بقدرة وإرادة وعلم[2]» .

*

حـ – ويؤكد الغزالى جوانية الأخلاق الإسلامية مبيناً أنها قائمة فى صميمها على الإيمان واليقين : أى التصديق بالقلب ، وغلبة ذلك التصديق على النفس. فمن كان موقناً بالتوحيد يقيناً جوانياً صار موقفه من الوسائط كموقف الإنسان من اليد والقلم حين يسجل بهما شخص وثيقة أو إقراراً ، فانهما لا يشكران ولا يغضب عليهما لأنهما واسطتان أو آلتان مسخرتان . وإذن فثمرة هذا اليقين الجوانى تتجلى فى خلق الرضا والطمأنينة والبراءة من الغضب والحقد والحسد ، كما تتجلى فى البشاشة ، والترفق فى السعى إلى المطالب ، وعدم التأسف على ما فات . ويستتبع هذا اليقين حصول الثقة فى أنفسنا بأن الله هو المطلع على ما فى ضمائرنا ، وثمرته كما يقول الغزالى : « أن يكون الإنسان فى فكرته الباطنة كشأنه فى أعماله الظاهرة » ؛ ولذلك يحرص على تزيين ظاهره لسائر الناس . وهذا المقام فى اليقين من شأنه أنه يورث الحياء والسكينة ، وجملة من الأخلاق المحمودة[3].

*

د – والأخلاقية الغزالية تتوخى الصدق والإخلاص وتجعلهما من أصولها . وعلامة الفعل الأخلاقى الصادق هو أن يكون خالصاً من كل شوب أو رياء . وكذلك الأمر فى العبادة : « فإذا قصد أحد بعبادة الله خلق الله فهو

---

(١) الغزالى : « ميزان العمل » ص ١٢ . والغزالى لا يرى مع ذلك أن من الممكن محو الصفات المذمومة من النفس محواً تاماً ، فإن الشهوة خلقت لفائدة ، وهى ضرورية فى الجبلة ، والمطلوب ردها إلى الاعتدال (الإحياء ، جـ ٣ ص ٤٨) .

(٢) الغزالى : « الأربعين » ص ٢٢٦ .

(٣) الغزالى : « الإحياء » جـ ١ ، ص ٦٦ .

مستهزىء . . فكأنه إذ قصد العباد بالعبادة قد اعتقد أن عباد الله أقدر على نفعه وضره من الله تعالى ، إذ عظمة العباد فى قلبه دعته إلى أن يتجمل عندهم بعبادة الله . ولذا سمى الرياء الشرك الأصغر ثم يزداد الإثم بزيادة فساد القصد والنية »[1].

وحقيقة الرياء كما يراه الغزالى هو طلب المنزلة فى قلوب الناس بالعبادة وأعمال الخير : وذلك كالرياء من جهة البدن أو الرياء بالهيئة أو بالثياب ، أو كالرياء بالقول ، كرياء أهل الوعظ والتذكير وتحسين الألفاظ وتسجيعها ، والنطق بالحكمة والأخبار وكلام السلف ، مع ترقيق الصوت وإظهار الحزن مع الخلو عن حقيقة الصدق والإخلاص فى الباطن ، إلى غير ذلك من ضروب الرياء التى يعددها الغزالى فى كتاباته الأخلاقية الكثيرة .

وللصدق عند الغزالى تعريف جوانى كذلك ، فهو يقول : « الصدق فى وصف العبد هو استواء السر والعلانية ، والظاهر والباطن ؛ وبالصدق يتحقق جميع المقامات والأحوال »[2].

وللصدق الجوانى مراتب : الصدق فى القول ، والصدق فى النية ، والصدق فى العزم ، والصدق فى الوفاء بالعهد ، والصدق فى الأعمال بحيث لا يدل عمل المرء على شىء من الباطن إلا والباطن متصف به ، ومعناه استواء السريرة والعلانية — كما يقول الغزالى : ذلك لأن المعول فى العمل على القلوب والنيات ، حتى لنجده يذكر أن الصغيرة تنقلب كبيرة بالإصرار والمواظبة ، أو بالاستهانة بما لها من الخطر ، وأن الكبيرة إذا وقعت بغتة ، ولم يتفق إليها عود ، واستعظمها المرء ، كانت مرجوة العفو ، وفى ذلك يقول : « فإن الذنب كلما استعظمه العبد من نفسه صغر عند الله ، وكلما استصغره كبر عند الله : لأن استعظامه يصدر عن نفور القلب منه ، وكراهيته له ،

---

(١) الغزالى : « الأربعين » ص ١٦٥ .

(٢) الغزالى : « فرائد اللآلىء » ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

وذلك النفور يمنع من شدة تأثره به ، واستصغاره يصدر عن الإلف له ، وذلك يوجب شدة الأثر فى القلب . والقلب هو المطلوب تنويره بالطاعات ، والمحذور تسويده بالسيئات »[1].

وهذه النزعة فى جعل الضمير مقياساً فى الحكم على قيمة الأفعال الصادرة عن الإنسان عند الغزالى يمكن أن نجد لها مصدراً فى قول النبى (صلعم) : من ساءته سيئته ، وسرته حسنته فهو مؤمن .

*

هـ ـ وتتجلى جوّانية الأخلاق عند الغزالى فى تحليله لمعنى الصبر الذى يراه مرادفاً لكثير من الفضائل بحسب اختلاف ما يصبر المرء عنه : فهو مرادف للعفة ، إن كان صبراً عن شهوة البطن والفرج ؛ وهو مرادف لضبط النفس إن كان صبراً على النعمة والثراء ؛ وهو مرادف للشجاعة إن كان جلدا على الحرب ؛ وهو مرادف للحلم إن كان كظماً للغيظ والغضب ؛ وهو مرادف للطمأنينة إن كان احتمالا للنوائب والمكاره ؛ وهو مرادف للكتمان إن كان قدرة على إخفاء السر .

ويرى الغزالى أن المرء محتاج إلى الصبر فى جميع الأحوال ، فى السراء والضراء ، بل هو أحوج إليه فى السراء : لأن الصابر الحقيقى هو من يصبر على العافية والنعمة ، فيراعى حقوق الغير فى ماله بالإنفاق ، وفى بدنه ببذل المعونة وفى لسانه بالصدق .

ويذهب الغزالى إلى أبعد من هذا فى طريق الجوّانية فيقرر أن كرامة الإنسان هى فى اختصاصه ، من دون الملائكة والحيوان ، بالصبر ، فيقول : « الصبر خاصية الإنس ، ولا يتصور ذلك فى البهائم والملائكة : أما فى البهائم فلنقصانها وأما فى الملائكة فلكمالها . وبيانه أن البهائم سلطت عليها الشهوات وصارت مسخرة لها . . وليس فيها قوة تصادم الشهوة ، وتردها عن مقتضاها

(١) الغزالى : « الإحياء » ج ٣ ، ص ٣٣ .

حتى يسمى ثبات تلك القوة فى مقابلة مقتضى الشهوة صبراً . وأما الملائكة فإنهم جُرّدوا للشوق إلى حضرة الربوبية . . ولم تسلط عليهم شهوة صارخة صادرة عنها حتى تحتاج إلى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال . . وأما الإنسان فإنه خلق فى ابتداء الصبا ناقصاً مثل البهيمة . . وليس له قوة الصبر .. وليس فى الصبا إلا جند الهوى كما فى البهائم ، ولكن الله تعالى بفضله وسعة جوده أكرم ابن آدم ، ورفع درجته عن درجة البهائم ، فوكل به عند كمال شخصه بمقاربة البلوغ ملكين ، واختص(الإنسان) بصفتين ، إحداهما معرفة الله تعالى ، ومعرفة رسوله، ومعرفة المصالح المتعلقة بالعواقب . . فلنسم هذه الصفة التى بها فارق الإنسان البهائم فى قمع الشهوات وقهرها باعثاً دينياً . فالصبر عبارة عن ثبات باعث الدين فى مقابلة باعث الشهوة[1]...»

وعلى ذلك يتضح من كلام الغزالى أن خيرية البواعث أو شريتها تكون بالقياس إلى توافقها أو عدم توافقها مع الكمال الأخلاقى الذى رسمه الدين .

*

و ــ والأخلاق الجوانية عند الغزالى هى أخلاق الجد والعمل والتشمير ، وليست أخلاق الدعة والتراخى والقعود ، أو أخلاق التواكل الذى يظنه الناس توكلا . والغزالى ينبه إلى هذا الخطأ فى فهم مقام التوكل ، وهو مقام محمود دعا إليه القرآن فى مثل قوله تعالى: « وعلى الله فليتوكل المؤمنون »[2] وهو بمعنى الثقة بالله والاعتماد عليه من دون الخلق الذين لا يملكون للإنسان نفعاً ولا ضراً . وهذا كله لا يمنع المتوكل من أن يبذل جهده لما فيه صلاح دينه ودنياه ، فيحدد الغزالى معنى التوكل قائلا : « قد يظن الجهال أن شرط التوكل ترك الكسب ، وترك التداوى ، والاستسلام للمهلكات ، وذلك خطأ : لأن ذلك حرام فى الشرع ، والشرع قد أثنى على التوكل وندب إليه ، فكيف ينال ذلك بمحظوره . . كذلك لا ينبغى أن نظن أن معنى الرضا بالقضاء ترك

---

(١) الغزالى : « الإحياء » ج ٤ ، ص ٥٥ .

(٢) سورة التوبة ، آية ٥١ .

الدعاء ، ولا ترك التداوى ، ولا ترك السهم الذى أرسل إليك حتى يصيبك مع قدرتك على دفعه بالترس ؛ وليس من الرضاء بالقضاء ما يوجب الخروج عن حدود الشرع ورعاية سنة الله مع بذل الجهد فى التوصل إلى محاب الله تعالى من عباده[1].

وكمال النفس لا يكون إلا بالعلم والعمل: لأن المطالب فى الدنيا لا تنال إلا بأسبابها؛ وكذلك أمر الآخرة . فواجب المسلم أن يؤمن بأن « البهاء الأكمل لله ، وأن السعادة القصوى فى القرب منه ، وأن القرب منه ليس بالمكان ، وإنما هو باكتساب الكمال على حسب الإمكان ، وأن كمال النفس بالعلم والعمل ، والاطلاع على حقائق الأمور مع حسن الأخلاق . ويجب أن يعلم كذلك أن الآخرة لا تنال بالبطالة والعطالة[2] وأن المنازل الرفيعة لا تدرك إلا باقتحام الأخطار واتخاذ السبل الموصلة إليها بعد بذل المجهود . ولا يتأتى ذلك إلا لذوى العزائم القوية » ، والمؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف .

ويقول الغزالى مفضلا حال الذى يجمع بين العمل للآخرة والعمل للدنيا على حال المنقطع للعبادة دون المشاركة فى حياة الجماعة : « فإن قلت فقد قال بعض المحققين : الناس ثلاثة: رجل شغله معاده عن معاشه فهو من الفائزين، ورجل شغله معاشه عن معاده فهو من الهالكين ، ورجل مشتغل بهما وذلك درجة المخاطرين ، والفائز أحسن حالا من المخاطر – فاعلم أن فيه سراً ، وهو أن المنازل الرفيعة لا تنال إلا باقتحام الأخطار . وإنما هذا الكلام ذكر تحذيراً وتنبيهاً على خطر الخلافة لله تعالى فى أمر عباده حتى لا يترشح لها من لا يقدر عليها[3].

---

(١) الغزالى : « الأربعين » ص ٢٤٦ .

(٢) الغزالى : « ميزان العمل » ص ٨٣ – ٨٤ .

(٣) الغزالى : « ميزان العمل » ص ١٤٣ – ١٤٤ .

خاتمـــة :

حاصل موقف الغزالى من الأخلاق الإسلامية هو التماس المعنى الجوانى للأقوال والأفعال وربط الأعمـــال الظاهرة بالبواعث الباطنة ، واشتراط حضور القلب ، وصدق النية ، وتمام الإخلاص فى العبادات أو المعاملات . وهذا تعمق فى فهم المثل الأعلى الأخلاقى وربط لحياة المتعبد المستنير بحياة المجتمع الفاضل .

والغزالى ، بإيثاره طريق التصوف ، قد جعل له فى نفوس المسلمين مكانة لم يظفر بها من قبل . ولعل ذلك راجع إلى أنه قد جمع بين التصوف والشريعة فكانت روحيته روحية متزنة دائرة مع الكتاب والسنة . وكما أن جوانية الغزالى قد جعلته يجاوز مرحلة التعليم الدينى التقليدى والاستدلال الفلسفى الجدلى ، فقد يسرت له كذلك أن يذهب إلى ما وراء الرسوم والأحوال الصوفية ، ليجد فى الضمير تحقق التوازن بين قوى الحس والقلب ، وليجد فى الأخلاق مناط الثقة بقيمة الإنسان .

لقد قيل الكثير عن الغزالى وتأثره ببعض الفلسفات وبعض الأديان . ولست أرى أبعد عن الصواب من محاولة فهم الغزالى برده إلى أمر برانى خارج عن نفسه . إن أردنا أن نفهم فكر الغزالى أو فكر أى مفكر آخر ، فلنفهمه من الداخل ، كفكر متحرك نابض بالحياة ، لا كصورة جامدة وصيغة محفوظة . وأود أن أذكر من أسرفوا فى الكلام عن مدى ابتكار المفكرين وأصالتهم أو تأثرهم بغيرهم ، بقول « جوته » فى مسألة من هذا القبيل : « إن الشاعر المطبوع يعرف الدنيا بفطرته وهو ليس فى حاجة إلى تجارب كثيرة وملاحظات منوعة ، ليصورها تصويراً صحيحاً » وقوله عن نفسه أيضاً : « لو لم يكن العالم فى نفسى عن طريق الاستشفاف ، للبثت أعمى له عينان تنظران ، ولكانت كل تجاربى وملاحظاتى عملاً لا جدوى منه : فالضوء

هناك ، والألوان من حولنا ، ولكن إذا لم يكن هناك ضوء ولا ألوان في عيوننا لما أبصرنا العالم الخارجي[1] ».

فتحية إلى شيخ الجوانية الأخلاقية ، وسلاماً على حجة الإسلام .

عثمان أمين

---

(١) «أحاديث جوته مع اكرمان» (الترجمة العربية نقلا عن الأستاذ على أدهم فى كتابه «صور أدبية» ص ٦٧ — ٦٩) .



ـ ٥

الدكتور عبد الحليم محمود

الإمام الغزالي ومعرفة الغيب



الإمام الغزالى ومعرفة الغيب

إن البحث العقلى فى الإلهيات أمر طبيعى بالنسبة للمفكرين الذين نشئوا فى أقاليم لم يوجد فيها كتاب مقدس . من الطبيعى أن يوجد فى هذه الأقاليم رجال يحاولون ابتداع مذهب فيما وراء الطبيعة ؛ ذلك أن الإنسان بفطرته طُلَعة ، وهو يحاول دائماً معرفة العلل والأسباب ، ويتشوف إلى رؤية المجهول ، ويتطلع إلى الكشف عن عالم الغيب .

أما فى البيئات التى فيها نص مقدس ، يحتفظ بنضرته ولا يشك إنسان فى صحته ، فإنه من غير الطبيعى أن ينشأ بجوار هذا النص المعصوم اختراعات ذهنية تتصل بعالم الغيب . ذلك أن ثمرة التفكير الإنسانى عرضة للخطأ . والخطأ فى الذات الإلهية أو فى الصفات الإلهية الخطأ فى عالم الغيب على وجه العموم فيه خطورة كبيرة .

الطريق المستقيم إذن هو ألا ينشأ بجوار النص المقدس اختراع عقلى يتصل بعالم الغيب تلافياً لما عساه أن يكون فى ثمار البحث العقلى من أخطاء .

إذن التسليم للنص المقدس هو المبدأ السليم عند ذوى العقول الحكيمة ، وقد حدث مرة أن أخذ سقراط ورفقاؤه يتحدثون عن خلود النفس ، ويحاولون إقامة الأدلة على ذلك ، فلا يكاد يستقيم لهم الأمر فى يقين جازم ، ثم «يسكت سقراط ، ويسكت الجميع ، وبعد هنيهة يقول «سيمياس» : إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جداً فى هذه الحياة ، ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل ، فيجب إما الاستيثاق من الحق ،

وإما — إن امتنع ذلك — استكشاف الدليل الأقوى والتذرع به فى اجتياز الحياة ، كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح من خشب ، ما دام لا سبيل لنا إلى مركب أمتن وآمن ، أعنى إلى وحى آلهى[1] .

المركب الأمتن والآمن فى رأى « سيمياس » هو الوحى الإلهى ، ومعنى ذلك فى وضوح لا لبس فيه : أنه لو كان لدى سيمياس ، أو لو كان فى العهد اليونانى نص مقدس صحيح لاستسلم إليه الجميع دون نقاش أو جدل : أما استعمال العقل فى عالم الغيب فإنه فى أغلب الأحايين مخاطرة لقطع البحر على لوح من خشب ، وهيهات أن ينجو من يفعل ذلك ! !

واستسلم المسلمون الأوائل للنص المقدس متبعين فى ذلك الطريق القويم ، ومضى الصدر الأول للإسلام دون جدال فى العقيدة ودون محاولة عقلية لاختراع ما وراء الطبيعة ، أو بتعبير آخر ، دون محاولة عقلية لتحديد ما لا يحد وتقييد ما لا يقيد .

وكان أول انحراف منظم قوى عن هذا المبدأ السليم هو الطريق الذى سلكه واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ومدرستهما ، إنهم لم يتعمدوا انحرافاً ، ولا خروجاً عن الطريق السوى ، وإنما خيل إليهم أن عملهم إنما هو خدمة للإسلام وخدمة للمسلمين ، ولكنهم بعملهم هذا حكموا العقل القابل للخطأ فى الدين المعصوم بل لقد أخذوا فى وضع قانون تشريعى يفرض على الله سبحانه وتعالى الفروض ؛ لقد أخذوا يوجبون عليه ، ويمنعون عليه ، فهو سبحانه — على رأيهم — يجب عليه أن يفعل كذا . . ويجب عليه ألا يفعل كذا ، وحكموا هكذا عقولهم فى الدين وفى الله ، وما دام عقل كل إنسان يختلف عن عقل الآخر فقد انقسمت المدرسة الاعتزالية إلى مدارس ومذاهب تكاد لا تحصر .

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية .

وكانت النتيجة لتحكيم العقل فى الدين أن بدأ الافتراق والاختلاف العقدى فى البيئة الإسلامية .

لم يستسلم المعتزلة استسلام المؤمن المعترف بعجزه وقصوره تجاه الذات الإلهية كما فعل الصدر الأول ، وإنما وثقوا بعقولهم الثقة المطلقة ، فكان من نتيجة ذلك الشقاق والتفرق .

وحينما بدأ المسلمون فى أوائل العصر العباسى يترجمون الثقافات الأجنبية فإنهم لم يسيغوا ترجمة الإلهيات والأخلاق ؛ ذلك أن يقينهم المطلق فى نصهم المقدس جعلهم يستهينون بكل ما عداه مما يتصل بما وراء الطبيعة أو بالأخلاق . وكان موقفهم ذلك سليماً كل السلامة ؛ ذلك أن كل فكرة أو كل رأى متصل بما وراء الطبيعة يخالف ما أتى به الوحى إما أن يكون خرافة أو ضلالا عقلياً ، والحياة الجادة لا تسيغ إنفاق الزمن فى دراسة خرافات أو أضاليل عقليـــة .

ولكن المأمون ، ومن ورائه المعتزلة ، فعلوا ما امتنع جمهرة المسلمين عن فعله ، فترجموا إلهيـــات اليونان وأخلاق اليونان فأصبح بذلك الاختراع الفعلى أو البحث العقلى أو الابتداع العقلى فى الدين أرستقراطية عقلية يجرى وراءها الكثيرون .

ونشأ الفلاسفة ، وأخضع الفلاسفة كل شىء لعقولهم ، وأخذوا يرسمون القواعد ويقيمون الأدلة ، ويبتعدون كثيراً أو قليلا عما فهمه المسلمون عن رسولهم ، وعما استشعروه من الروح العامة للإسلام على وجه العموم .

والواقع أن إقامة ما وراء المادة على العقل إنما هو شهوة أو هوى ؛ ذلك أنه منذ ابتداء العهد اليونانى وهذا النهج من البحث فى إخفاق متتابع ، وفى فشل مستمر وفى تناقض ملازم ، ورجاله يناقض بعضهم البعض ويهدم كلٌّ ما بناه الآخرون ، وعلى توالى الزمن تنهار الآراء وتنشأ آراء أخر لا تلبث أن تنهار ، وهكذا دواليك .

ومع رؤية كل باحث عقلى لهذه النتائج المنهارة باستمرار فإن ذلك لم يقم عظة واعتباراً فى نظرهم ، واستمروا على الطريقة العقلية رغم رؤيتهم فى وضوح مآل بحوث سابقيهم المتهافتة .

ونشأ الإمام الغزالى .

وكان من توفيق الله أن الإمام الغزالى منح طبيعة طُلَعة ، وذهناً ثاقباً ، وتفكيراً حكيما ، وأتيحت له تربية دينية سليمة منذ نشأته الأولى ، وأخذ تفكيره يجول فى جميع المناحى الدينية فلحظ أن اختلاف الخلق فى الأديان والملل ، ثم اختلاف الأئمة فى المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون فاقتحم لجة هذا البحر العميق وخاض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وتوغل فى كل مظلمة ، وتهجم على كل مشكلة ، وتقحم كل ورطة ، وتفحص عن عقيدة كل فرقة . وكان نتيجة ذلك كله أن فقد ثقته فى العلم ، ووجد نفسه عاطلا عن علم يقينى ، فأراد أن يبدأ من البسائط وأن يجعل أساسه قوياً متيناً حتى ينتهى إلى اليقين المطلق فيما يعلم .

ولكنه اختبر الثقة فى المحسوسات فلم تسمح نفسه بالتسليم باليقين فيها وامتحن الثقة بالعقليات فانهارت العقليات[1].

ومر إذن الإمام الغزالى بتجربة قاسية هى تجربة الشك فى الحسيات والعقليات فاستمر على ذلك شهرين هو فيهما على مذهب السفسطة « بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال[2] » .

ثم شفاه الله تعالى من ذلك المرض « وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين .

---

(١) المنقذ من الضلال .

(٢) المنقذ من الضلال .

ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف[1] »

خرج الإمام الغزالى من هذه التجربة على نور من ربه ، وعلى بصيرة من أمره فحاول ما استطاع أن يرسم الطريق الصحيح للشغوفين بالمعرفة والمتطلعين إلى الهداية والمستشرفين إلى العلم بالملأ الأعلى .

لقد أراد أن يسلك الطريق الذى يرضى اتّباعه الله ورسوله . أراد أن يرسمه للحيارى والمتطلعين إلى الهدى وللشاكّين الآملين فى اليقين ، وللمسترشدين الذين يريدون أن يستمسكوا بحبل الله المتين .

أراد أن يرسم هذا الطريق بعد تجربة مر بها فرسمه فى ثقة المجرب وفى إحكام الخبير .

إن الأساس الخادع الذى لا يعدو أن يكون هوة عميقة يتردى فيها الكثيرون إنما هو إرادة تشييد ما وراء الطبيعة على العقل ؛ فما العقل بالنسبة إلى ما وراء الطبيعة إلا السراب الخادع الذى غرر بكثير من الظامئين إلى معرفة الغيب .

ثم إن هذا الاتجاه خطر على الدين نفسه :

إنه من جانب انصراف عن النص الآلهى إلى العقل ،

ومن جانب آخر إقامة مصدر لمعرفة الغيب غير النبوة .

وفى ذلك لا شك صرفٌ للناس عن التأمل فى النص المقدس كمصدر لمعرفة الإلهيات ، وفيه كذلك تقليل من شأن النبوة .

وهجم الإمام الغزالى بكل ما يستطيع على هذا النهج ، ولم يفتر قط عن مهاجمته منذ أن ألف كتابه القيم « تهافت الفلاسفة » إلى أن انتهت به الحياة .

---

(١) المنقذ من الضلال .

ولقد كان كتابه هذا محاولة جريئة كل الجرأة ، موفقة كل التوفيق ، وما كان المقصد الأول والهدف الأساسى لهجومه هو هدم الآراء فى نفسها ؛ إذ أن بعضها صحيح موافق للدين ، وإنما كان هدف الإمام الغزالى هدم الأراء فى نفسها إذ أن بعضها صحيح موافق للدين وإنما كان هدف الإمام هدم النهج العقلى الذى استندت إليه هذه الآراء ؛ فخلود النفس مثلا رأى يقول به الغزالى ، ويقول به الفلاسفة ولكن الإمام حمل معوله وأخذ يهدم بيد قوية المسلك العقلى الذى أثبت به الفلاسفة خلود النفس . فانهارت أدلتهم وتهافتت ، لقد فعل ذلك مع إيمانه بالخلود .

وهو لم يلتزم فى هذا الكتاب « إلا تكدير مذهبهم ، والتغبير فى وجوه أدلتهم ، بما يبين تهافتهم[1]» ومقصوده « تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم[2]» .

ويقول : « أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ؛ فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص[3]» .

ويقول الأستاذ « بلاسيوس » بحق : « إن الغزالى حينما سمى كتابه « تهافت الفلاسفة » كان يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنسانى يبحث عن الحقيقة ويريد الوصول إليها ، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار ؛ فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة انخدع به فرمى نفسه عليه ، وتهافت فيه ؛ ولكنه يخطىء مخدوعاً بأقيسة منطقية خاطئة فيهلك كما يهلك البعوض .

فكأن الغزالى يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال روية فتهافتوا وهلكوا الهلاك الأبدى[4]» .

---

(١) تهافت الفلاسفة .
(٢) المصدر نفسه .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية : ترجمة الدكتور أبو ريدة .

والمعرفة عند الفلاسفة العقليين مصدرها إذن العقل ، والعقل وحده ؛ بيد أن الإمام الغزالى يرى عن تجربة أن وراء طور العقل طوراً آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما يكون فى المستقبل ، وأموراً أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عند إدراك المعقولات ، وكعزل قوة الحس عن إدراكات التمييز[1] ، هناك إذن البصيرة ، وموضوعها الذى يتكشف لها إنما هو الغيب .

وإذا تساءلنا مع الإمام الغزالى عن مراتب المعرفة بالغيب التى هى الإيمان فإننا نجده يحدد ثلاث مراتب :

١ ـ المرتبة الأولى : إيمان العوام : وهو إيمان التقليد المحض .

٢ ـ المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين ، وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته حسبما يرى الإمام قريبة من درجة إيمان العـــوام .

٣ ـ المرتبة الثالثة : إيمان العارفين ، وهو المشاهد بنور اليقين .

ولا شأن لنا فى حديثنا هذا بالمرتبة الأولى ، أما المرتبة الثانية : وهى مرتبة المتكلمين ، وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر ، أو أرباب البحث والاستدلال ، فإنهم يشاركون الفلاسفة بهذا الاعتبار فى منهج البحث . والإمام الغزالى يرى أن درجتهم قريبة من درجة العوام .

وهو من جانب آخر لا يرى فى منهج المتكلمين ما يؤدى إلى كشف الحقائق ، إنه يقول حرفياً عن علم الكلام : « وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هى عليه ، وهيهات ، فليس فى الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف . ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف ، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوى ، ربما خطر ببالك أن

---

(١) المنقذ ص ١٣٤ .

الناس أعداء ما جهلوا ، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين وجاوز ذلك إلى التعمق فى علوم أخر تناسب نوع الكلام ، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود[1].

ويرى فى موضع آخر أن المتكلم لا يزيد على العامى إلا فى صنعة الكلام ، ولأجله سميت صناعته كلاما[2]، أما المرتبة العليا فإنها الهدف الأسمى ، وهى مقصد الطالبين ، ومطمح نظر الصديقين ، إنها مشاهدة روحية ، إنها يقين مطلق . إنها المشاهدة بنور اليقين .

ولكن مشاهدة ماذا ؟ ويقين فى ماذا ؟ ما هو موضوع هذه المرتبة ؟

إنه — إذا أردنا الإجمال — الغيب .

أما إذا أردنا شيئاً من التفصيل فإنه أمور كثيرة ، كأن يسمع العارف من قبل أسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة ، فتتضح إذ ذاك ، وتحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات وبأفعاله ، وبحكمته فى خلق الدنيا والآخرة ، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا .

والمعرفة بمعنى النبوة ، والنبى ، ومعنى الوحى ، ومعنى الشيطان ، ومعنى لفظ الملائكة ، وكيفية معاداة الشياطين للإنسان ، وكيفية ظهور الملك للأنبياء ، وكيفية وصول الوحى إليهم ، والمعرفة بملكوت السموات والأرض ومعرفة القلب ، وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه ، ومعرفة الفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان ، ومعرفة الآخرة ، والجنة والنار ، وعذاب القبر ، والصراط ، والميزان ، والحساب ، ومعنى قوله تعالى : « اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » ومعنى قوله تعالى: « وإن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون »

---

(١) الإحياء ص ١٩٨ .

(٢) الإحياء ص ٨٧ .

ومعنى لقاء الله عز وجل ، والنظر إلى وجهه الكريم ، ومعنى القرب منه والنزول فى جواره ، ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملأ الأعلى ، ومقارنة الملائكة والنبيين ، ومعنى تفاوت أهل الجنان حتى يرى بعضهم البعض كما يرى الكوكب الدرى فى السماء ، إلى غير ذلك مما يطول تفسيره[1].

ذلك بعض موضوع الغيب الذى يتطلع إلى معرفته ، دون جدوى ، المتكلمون والفلاسفة .

ولأنهم لم يتخذوا إليه السبيل الصحيح فقد اختلفوا فيه .

لقد اختلفوا فى معانى هذه الأمور بعد التصديق بأصولها مقامات شتى ؛ فبعضهم يرى أن جميع ذلك أمثلة ، وأن الذى أعده الله لعباده الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وأنه ليس مع الخلق من الجنة إلا الصفات والأسماء .

وبعضهم يرى أن بعضها أمثلة ، وبعضها يوافق حقائقها المفهومة من ألفاظها .

وكذلك يرى بعضهم أن منتهى معرفة الله عز وجل الاعتراف بالعجز عن المعرفة .

وبعضهم يدعى أموراً عظيمة فى المعرفة بالله عز وجل .

وبعضهم يقول حد معرفة الله عز وجل ما انتهى إليه اعتقاد جميع العوام وهو أنه موجود عالم قادر سميع بصير متكلم .

اختلف الناس هذا الاختلاف لأنهم لم يتبعوا النهج الصحيح فى معرفة الغيب ، وهذا النهج الصحيح إنما هو جلاء البصيرة .

ولو اتبعوا الكشف عن البصيرة لارتفع الغطاء حتى تتضح للإنسان جلية الحق فى هذه الأمور اتضاحاً يجرى مجرى العيان الذى لا يشك فيه . وهذا ممكن فى جوهر الإنسان[2].

---

(١) الإحياء ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) الإحياء ص ٣٤ ، ٣٥ .

أهذا ممكن حقاً في جوهر الإنسان؟

إنها دعوى من الإمام الغزالي تحتاج إلى إثبات ، وهي دعوى ينكرها الكثيرون .

ولكن الإمام الغزالي يرى أن الدليل القاطع ، الذي لا يقدر أحد على جحده ، أمران :

أحدهما : عجائب الرؤيا الصادقة ، فإنه ينكشف بها الغيب . وإذا جاز ذلك في النوم فلا يستحيل أيضاً في اليقظة فلم يفارق النوم اليقظة إلا في ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات ؛ فكم من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه .

والثاني : إخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الغيب وأمور في المستقبل وإذا جاز ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم جاز لغيره ؛ إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل بإصلاح الخلق فلا يستحيل أن يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل بإصلاح الخلق . وهـذا لا يسمى نبياً ، بل يسمى ولياً فمن آمن بالأنبياء وصدق بالرؤيا الصحيحة لزمه لا محالة أن يقر بالبصيرة أو بتعبير آخر أن يقر بباب للقلب ينفتح على عالم الملكوت هو باب الإلهام والنفث في الروع والوحي(١) .

والإمام الغزالي يتشبث بالرؤيا كبرهان ودليل على أن هناك آلة للمعرفة غير الحس والعقل ، ويردد ذلك في كثير من كتبه ، إنه يتحدث في المنقذ عن النبوة فيقول : « وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم ؛ إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحاً وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير ، وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه ، وقيل له : إن من الناس من يسقط مغشياً عليه كالميت ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب ، لأنكره وأقام البرهان على استحالته وقال

(١) الإحياء ص ١٣٨٩ .

القوى الحساسة أسباب الإدراك ، فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها فبألا يدركها مع ركودها أولى وأحق . وهـــذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة[1] .

ولكن الغزالى لا يكتفى بهذين الوجهين من الاستدلال ، بل يأتى بشواهد الشرع ، ويذكر التجارب والحكايات. أما الشواهد — فيما يرى — فهى قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » وقوله سبحانه: « يأيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » قيل نوراً يفرق به بين الحق والباطل ويخرج به من الشبهات ، وقوله صلى الله عليه وسلم: « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم » .

وسئل صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى: « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه . . » ما هذا الشرح ؟ فقال : هو التوسعة إن النور إذا قذف به فى القلب اتسع له الصدر وانشرح .

وقال عليه الصلاة والسلام : « إن من أمتى محدَّثين ومعلَّمين ومكلمين ، وإن عمر منهم » .

والمحدث هو الملهم . والملهم هو الذى انكشف له الحق فى باطن قلبه من جهة الداخل ، لا من جهة المحسوسات الخارجية .

والقرآن مصرح بأن التقوي مفتاح الهداية والكشف .

ولم يكن علم الخضر عليه السلام علماً حسياً ، أو عقلياً، وإنما هو العلم الربانى ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وعلمناه من لدنا علماً[2] » ..

كيف تنجلى البصيرة ؟ كيف يتأتى الكشف والإلهام والنفث فى الروع ؟ كيف تتأتى معرفة الغيب معرفة مباشرة ؟

---

(١) المنقذ ص ١٣٤ .
(٢) الإحياء ص ٤١ ، ٤٣ .

إن الطريق إلى ذلك إنما هو تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى .

ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم .

وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور فى القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت . وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية .

فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة ، مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة .

فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد فى الدنيا ، والتبرى من علائقها ، وتفريغ القلب من شواغلها ، والإقبال بالكلية على الله تعالى ؛ فمن كان لله كان الله له .

وهو بفعله هذا يصير متعرضاً لنفحات رحمة الله ، وليس له اختيار فى استجلاب هذه النفحات ، وليس له إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة ، كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريقة .

وإذا صدقت إرادته ، وصفت همته ، وحسنت مواظبته تلمع لوامع الحق فى قلبه ويرتفع الحجاب بلطف خفى من الله تعالى فينكشف له الغيب ويحصل له اليقين(1) .

هذا النهج الذى رسمه الإمام الغزالى لمعرفة الغيب له آثار عميقة بالنسبة للفرد فى خاصة نفسه ، وبالنسبة للمجتمع ، وبالنسبة للدين .

---

(1) الإحياء ص ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ .

ولتوضيح بعض هذا ، ولذكر بعض الآثار التي كانت لهذا النهج ، نذكر ما كتبه الدكتور محمد إقبال في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» عن الإمام الغزالي .

يقول الدكتور إقبال « على أنه لا سبيل إلى إنكار أن الدعوة التي نهض لها الغزالي تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد، مثلها في ذلك مثل الدعوة التي قام بها « كانت » في ألمانيا في القرن الثامن عشر ، ففي ألمانيا ظهر المذهب العقلي لأول عهده حليفاً للدين ، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقيدة من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسياً ، فكان الطريق الوحيد إذن أن تنمحي العقيدة الدينية من سجل المقدسات وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق ، وبذلك مكن المذهب العقلي من سيادة الإلحاد .

تلك كانت الحال في ألمانيا عند ما ظهر « كانت » وكشف كتابه « العقل الخالص » عن قصور العقل الإنساني ، فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلي من قبل ، وصدق عليه القول بأنه كان أجل نعم الله على وطنه ، وإن التشكك الفلسفي الذي اصطنعه الغزالي — على تطرفه بعض الشيء — قد انتهى إلى النتيجة نفسها في العالم الإسلامي ؛ إذ قضى على ذلك المذهب العقلي الذي كان موضع الزهو على الرغم من ضحالته ، وهو المذهب الذي سار في نفس الاتجاه الذي اتجه إليه المذهب العقلي في ألمانيا قبل « كانت » .

غير أن هناك فارقاً هاماً بين الغزالي وكانت ، فإن «كانت» تمشى مع مبادئه تمشياً لم يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة . أما الغزالي فعند ما خاب رجاؤه في الفكر التحليلي ولّى وجهه شطر الرياضة الصوفية وألفى فيها مكاناً للدين قائماً بنفسه ، وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم ، وعن الفلسفة الميتافيزيقية[1] » .

---

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ١٠ ، ١١ .



— ٦

الدكتور محمود قاسم

العقل والتقليد في مذهب الغزالي



العقل والتقليد في مذهب الغزالي

لعل أظهر سمة في تفكير الإمام الغزالي هي تلك المرونة التي تتجلى واضحة لمن يمعن النظر في إنتاجه . ومن الخير لمن يريد تحديد موقف هذا المفكر من إحدى المشكلات، التي شغلت أهل النظر من المسلمين في مختلف عصورهم، أن يتخذ الحذر منهجا في استنباط رأي هذا الفيلسوف في مشكلة ما من تلك المشكلات . وبعد هذا الحذر ، فمن المحتمل أن يخطىء المستنبط فيما يستنبط والمقرر فيما يقرر . فأحياناً نجد الغزالي محقراً لشأن العقل مفضلا للذوق الصوفي ، وأحياناً نراه يقسو في مهاجمة التقليد والمقلدين على اختلاف طوائفهم ، أو يحتكم إلى العقل حتى في شدة حماسته لأهل التصوف . وقد نجده معرضاً عن الذوق الصوفي والعقل معاً، ليمجد نوعاً خاصاً من التقليد . وبعيد عن ذهننا أن نقرر، بدءاً، وجود نوع من التفاوت في تفكير هذا الرجل، أو تبايناً في مواقفه . لكننا نعترف ، إلى جانب ذلك ، بالصعوبة البالغة في تتبعه في تموجات تفكيره وفي شعاب نظره التي تقودنا إليها دراسة كتبه في مختلف مراحل إنتاجه . فإذا نحن أخطأنا في الاستنباط فقد قدمنا العذر، واعترفنا بصعوبة المشكلة التي نحاول معالجتها في هذا البحث ، وهي تحديد موقف الغزالي من العقل والتقليد . وقد آثرنا أن يكون هذا البحث نتيجة لدراسة معظم كتب هذا المفكر العقلي المتصوف المؤمن ؛ بدلا من أن يكون وليد فكرة سابقة تداولها بعض مؤرخي الفكر الإسلامي .

إن القضية التي نفضل اتخاذها نقطة البدء في هذا البحث هي تلك التي تقول إن الغزالي كان يغض من شأن العقل ، ويفضل عليه الذوق أو المشاهدة .

ولهذه القضية سندها من كتاب «المنقذ من الضلال» . وفيه يعرض علينا الغزالى تطور تفكيره، عند ما درس مختلف صنوف الفكر الإسلامى، من علم كلام، وفلسفة، وباطنية، وتصوف؛ ويبن لنا فيه أنه يميل إلى أرباب الأحوال لا إلى أصحاب الأقوال. غير أننا نجد الغزالى يؤكد لنا فى أحد كتبه، ونعنى به كتاب «الاقتصاد فى الاعتقاد»، أن العقل المنزه عن الخبث والذى لا تشوبه عاطفة مريبة تدفع به إلى هدم العقيدة يشبه العين السليمة من الآفات؛ فى حين أن الشرع يشبه الشمس التى يغمر نورها الأشياء فيكسبها ألوانها، وتصبح رؤيتها أمراً ممكناً. فلا العين وحدها تكفى، ولا وجود للألوان إلا إذا رأتها الأبصار. وهكذا فإن الرجل الذى يقبل على القرآن، دون أن يستخدم عقله فى فهمه وتمثله، شبيه بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء، وعندئذ لا يفترق عمن فقد بصره على سبيل الحقيقة. أما من يعرض عن الشرع، زاعماً أنه يستطيع الاعتماد على العقل وحده، فهو يشبه من فسد طبعه، فلم يستخدم عينيه فى ضياء النهار؛ بل يصر عبثاً على رؤية الأشياء فى ظلام دامس. فالمنهج السوى إذن ينحصر فى الجمع بين نور الشرع ونور العقل. ونميل إلى اعتقاد أن الغزالى قد ارتضى هذا الدستور حقيقة، وأنه التزمه إلى أكبر حد فى فحصه ونقده لضروب المعرفة، سواء أكانت تعتمد على العقل، أم على الذوق، أم على تقليد الكتاب والسنة، أم على تقليد الإمام المعصوم، عند بعض الفرق الإسلامية.

تمجيد العقل :

ومن المؤكد، فى اعتقادنا، أن الغزالى ظل يعرف للعقل قيمته دائماً، رغم ما وجهه إليه من نقد فى كثير من كتبه. فالعقل يفضل الحس ما فى ذلك ريب؛ لأنه أفسح منه مجالا وأوسع موضوعاً؛ فهو يدرك غيره ويدرك نفسه، والمعقولات التى يدركها لا حصر لها. وهكذا يستوى لديه القريب والبعيد «ويعرج فى طرفة إلى أعلى السموات رقياً وينزل إلى تخوم الأرض هوياً» وهو «يتصرف فى العرش والكرسى وما وراء حجب السموات

وفي الملأ الأعلى والملكوت ، كتصرفه فى عالمه الخاص به ومملكته القريبة » (مشكاة الأنوار) . .

وتلك هى طبيعة العقل إذا لم تحجبه بعض الآراء الفاسدة والأوهام والشكوك ، فتكون له بمثابة الجفون التى يغمضها المرء ، فلا ترى عيناه شيئاً . وتتحقق طبيعة العقل إذا التزم صاحبه هذا المبدأ الذى يحلو للغزالى أن يعود إلى تأكيده مراراً فى كثير من كتبه ، وهو قول الإمام على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، حيث قال : « لا تعرف الحق بالرجال ؛ بل اعرف الحق تعرف أهله » . ويذهب الغزالى فى تمجيد العقل مبلغاً يحفزه إلى القول بأن الأسرار الباطنة تصبح عند العقل ظاهرة . وإذا التزم الباحث هذا المبدأ فلا عليه أن يرتضى الحق أينما وجده ، ولو كان فى كتب الفلاسفة ، أو فى كتب أشباه الفلاسفة ، ويريد بهم إخوان الصفا . فإذا كان ذلك الكلام معقولاً فى نفسه ، مؤيداً بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة ، فلم ينبغى أن يهجر ويترك ؟ إننا لو رفضنا قبول الحق لأنه جاء على لسان من لا نثق به لكان معنى ذلك أننا نهجر كثيراً من الحق . ولئن فعلنا لكنا كالرجل العامى الذى ينفر من العسل لأنه يجده فى محجمة الحجام ، مع علمه أن المحجمة لا تغير ذات العسل .

وثقة الغزالى بالعقل ، متى تحققت شروط النظر العقلى السليم ، وأزيلت حجب الأوهام والآراء الباطلة — نقول إن ثقته بالعقل قد تبدو مفرطة ؛ لأنه يعتقد أن « العقل إذا تجرد من غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أنه يغلط ؛ بل يرى الأشياء على ما هى عليه » . لكن الحق أن الغزالى يعترف مباشرة أن تحقق هذه الشروط التى تحول دون الخطأ قد لا تتحقق إلا بعد الموت ؛ إذ العقل محجوب فى نظره ، حتى لدى المتصوفة أنفسهم . ومع ذلك ، فإن الدليل على ثقته بالعقل ، رغم اعترافه بقصوره ، هو أنه لا يفتأ يؤكد لنا فى « المنقذ من الضلال » وفى غيره من الكتب أن التعطش إلى إدراك حقائق الأمور كان دأبه وديدنه ، وأن فطرته أدت به إلى النفور من التقليد منذ عهد الصبا ؛ ذلك لأنه لا يبغى شيئاً سوى العلم اليقينى الذى تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ،

ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم . وهذا هو ما يؤكده لنا أيضاً ، حتى بعد انقضاء الأزمة التى مر بها ، وبعد مرحلة عزلته وتصوفه . فإن النفس عادت إلى حال الصحة والاعتدال ، وأصبحت الضرورات العقلية موثوقاً بها على على أمن ويقين . حقاً إنه يرجع هذه الثقة بالعقليات إلى نور يورث اليقين بالحقائق العقليـــة الضرورية ، لكن هذا اليقين يظل مرتبطاً بإدراك الحقائق العقلية .

وهكذا يتبين لنا أن الغزالى يرى العقل ميزاناً للحق فى كل حال ، ويقرر أن العقل ، إذا أخطأ فى أحكامه ، فليس ذلك راجعاً إلى طبيعته ؛ بل إلى بعض العوامل الخارجية التى تحجب عنه نور الحق . وترجع هذه الحجب ، كما رأينا منذ قليل ، إلى الخيال والوهم ، وهما من آثار الحس . ويذهب الغزالى فى نصرته للعقل إلى أن يتساءل : لماذا يغض أهل التصوف من شأن العقل ، وهو على هذه الدرجة الرفيعة ؟ إن السبب فيه يرجع إلى أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة ، فذموا العقل والمعقول ، مع أن العقل هو تلك البصيرة الباطنة التى بها يُعرف الله تعالى ، ويعرف صدق رسله ، فكيف يذم العقل الذى أثنى الله عليه . « وإذا ذم العقل فما الذى بعده يحمد ؟ وكيف يذم العقل الذى يعرف به الشرع ؟ » وإذن ، فالعقل الذى يتحدث عنه الغزالى هنا هو عين اليقين ونور الإيمان ، أى تلك الصفة التى تميز بها الآدمى عن البهائم ، حتى أدرك حقائق الأمور .

ولهذا الإدراك العقلى مراتبه . فهناك حقائق ضرورية تفرض نفسها عليه فرضاً ؛ كعلمنا بأن الشىء الواحد لا يكون قديماً وحديثاً ، ولا يكون موجوداً ومعدوماً فى آن واحد ، وتلك الحقائق الضرورية هى البداهات المنطقية . وهناك حقائق لا يمكن الوصول إليها إلا إذا أعمل الإنسان عقله وقدح زناد فكره ، وإلا إذا نبه عليها . « وإنما ينبهه كلام الحكماء ، فعند إشراق نور الحكمة يصير الإنسان مبصراً بالفعل ، بعد أن كان مبصراً بالقوة . وأعظم الحكمة كلام الله تعالى . . فمثال القرآن نور الشمس ومثال العقل نور العين » (مشكاة الأنوار)

وقد عنى الغزالى باستنباط موازين المعرفة اليقينية من القرآن الكريم ، وهذه الموازين، التى يقول إنه وزن بها جميع الأمور الدينية ، ليست فى الحقيقة سوى الأقيسة المنطقية التى تفضى إلى اليقين . فالمنهج السليم هو أن نتعلم كيفية الوزن، وأن نعلم شروطه ، حتى إذا أشكل علينا أمر من أمور الدين عرضناه على الميزان، لنعرف حقيقة الأمر فيه . ويذكر الغزالى أنه تعلم هذه الموازين من القرآن ، وأنه وزن بها جميع المعارف الإلهية ؛ بل أحوال المعاد وعذاب القبر وعذاب أهل الفجور وثواب أهل الطاعة (جواهر القرآن) ، فوجد أنها موافقة لما فى القرآن ولما فى الأخبار ، وتيقن صدق الرسول، صلى الله عليه وسلم ؛ لأنه التزم فى هذا التصديق الجازم دستوره الذى يوجب عليه أن يعرف الرجال بالحق ، لا الحق بالرجال . وليس استخدام هذه الموازين قاصراً على معرفة الأمور الدينية ؛ بل يجب استخدامها فى العلوم الدنيوية، من حساب ، وهندسة وطبيعة . « وكل علم حقيقى غير وضعى فإنى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين، كيف لا وهو القسطاس المستقيم والميزان الذى هو رفيق الكتاب والقرآن فى قوله : لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط . » (القسطاس المستقيم) .

وليس المراد بالميزان الرأى والقياس الذى يستخدمه المتكلمون وبعض أصحاب المذاهب الفقهية ؛ لأن هذا النوع من الميزان صديق جاهل للدين ، فى نظر الغزالى ، وهو شر من عدو عاقل ؛ بل نجد أبا حامد يعوذ بالله من استخدام هذا النوع من الاستدلال، لأنه أقرب أن يكون ميزاناً للشيطان ، وهو الاستدلال الذى استخدمه المعتزلة لكى يوجبوا على الله سبحانه أن يفعل الأصلح لعباده . وكان السبب فى استحسانهم لهذا الرأى أنهم ظنوه سبيلا إلى تقرير العدل الإلهى ، ولو أنهم استخدموا ميزاناً عقلياً جديراً بهذا الاسم لما انتهوا إلى رأيهم هذا ؛ إذ كان ينبغى لهم أن يقولوا : « لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله ، ومعلوم أنه لم يفعله ، فدل على أنه غير واجب » ، وإلا لحق للكفار فى أسفل درجات النار أن يحتجوا على الله سبحانه قائلين :

أما علمت أنا إذا بلغنا كفرنا ؟ فهلا أمتنا فى الصبا فإنا راضون بعشر درجات الصبيان ؟ فعندئذ لا يبقى للمعتزلى جواب يجيب به عن الله تعالى ، فتكون الحجة للكفار على الله سبحانه (القسطاس المستقيم) . كذلك لا يرتضى الغزالى طريق القسمة العقلية التى يستخدمها الأشاعرة والمعتزلة على حد سواء ؛ لأنهم يذكرونها على سبيل الحصر ، وربما وجد قسم لم تفطن إليه عقولهم . وإذا نحن سلمنا لهم أنهم قد استقصوا جميع الاحتمالات ، أو الأقسام الممكنة ، فإنه « لا يلزم من إبطال ثلاثة ثبوت أربع » . هذا إلى أن المتكلمين يقحمون أنفسهم فى مجال هم دخلاء عليه ، ولا طاقة لهم بمنازلة من اعتصم به ، ويعنى به مجال المنطق . فهم لا يحسنون استخدام موازين المعرفة أو معاييرها . وهذا هو السبب فى أنهم لم ينجحوا دائماً فى قطع دابر الشك . حقاً إن طريقتهم الجدلية ، التى يظنونها قياسية علمية ، قد تكون منتجة ومحققة لغرضهم ، إذا هم استخدموها مع أهل الجدل من طبقتهم ، لكنها تبدو قاصرة ومغلولة إذا استخدمت مع الفلاسفة ؛ بل إن الفيلسوف يشمئز من استخدام هذا النوع من الاستدلال الجدلى المحبب إلى أهل الكلام ، كما يشمئز الرجل القوى من الارتضاع بلبن الآدمى .

إذن ما الموازين العقلية ، أى ما القسطاس المستقيم الذى يقطع الريب ويكشف عن الحق ؟ إن هذه الموازين هى :

أولا : ميزان التعادل بأشكاله الثلاثة : الأكبر ، والأوسط ، والأصغر .
ويمكن الرمز للشكل الأول هكذا : ا هى ب ، وب هى حـ ∴ ا هى حـ

ومثاله : إن كل من يقدر على إطلاع الشمس إله ، وإلهى هو القادر على الاطلاع ، إذن هو الإله دونك .

ويرمز للشكل الثانى بقولنا : ا هى ب ، و حـ هى ب ∴ ا هى حـ

ومثاله : القمر أفل ، والله ليس بآفل ، إذن ليس القمر بإله ، ومثاله أيضاً : إن النبيين لا يعذبون وأنتم معذبون ، إذن لستم بأنبياء .

ورمز الشكل الثالث هو ب هى ا ، وب هى ج ا هى ج .

ومثاله : موسى عليه السلام بشر ، وموسى أنزل عليه الكتاب ، إذن بعض البشر أنزل عليه الكتاب .

ثانياً : ميزان التلازم ، وهو القياس الشرطي المتصل .

ومثاله : لو كان للعالم إلهان لفسد ، ومعلوم أنه لم يفسد ، إذن ليس له إلهان .

ثالثاً : ميزان التعاند ، وهو القياس الشرطي المنفصل .

ومثاله : قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنا وإياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين (ومعلوم أننا لسنا فى ضلال) إذن فأنتم ضالون .

وقد رأينا أن الغزالى يقول إنه استخرج هذه الموازين الخمسة من القرآن ، وإنه تعلمها منه ، وإنها موافقة للشروط التى قررها علماء المنطق . لكنه يضيف إلى هذا القول أن القدماء أخذوها عن صحف إبراهيم وموسى . وأياً كان الأمر ، فإنه يقدر الأدلة المنطقية حق قدرها ، ويدعو الناس إلى عدم جحدها ، إذا هم وجدوها مفصلة ومدعومة بشروطها لدى الفلاسفة ؛ لأن من ينكرها أهل لأن يسيء أصحاب المنطق الاعتقاد فى عقله ؛ بل فى دينه الذى يزعم ، هو أنه موقوف على مثل هذا الإنكار . هذا ، ويرى الغزالى أنه كان ينبغى للفلاسفة أن يلتزموا أدلتهم المنطقية فى الأمور الدينية ، لكنهم « ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ؛ بل تساهلوا غاية التساهل » (المنقذ من الضلال) . أما المسلمون فمن واجبهم أن يلجئوا إلى هذه الموازين إذا التبست عليهم المسائل ، أو نبتت الشكوك فى نفوسهم . وفى مثل هذه الحال ، يجب تحديد المشكلة حتى يمكن حلها بأحد موازين الحق . وهذا هو المنهج الذى اتبعه الغزالى فى مناقشة صنف من المقلدين ، أى مقلدى الإمام المعصوم . وذلك لأنهم ، رغم تحقيرهم للعقل وتجريحهم للرأى والقياس ، وزعمهم الاعتماد على السماع والنقل ، قد استخدموا بعض الموازين المزيفة فى إثبات صحة مذهبهم فى التقليد . وسنعود إلى موقف الغزالى منهم بالتفصيل .

ومما يدل على أن تمجيد العقل إحدى الأفكار الراسخة فى مذهب الغزالى أنه يحدد لنا مراتب التصديق الجازم فى كتابه « إلجام العوام عن علم الكلام » ، ويجعل التصديق عن طريق البراهين المنطقية فى قمة هذه المراتب . فالصدارة إذن للتصديق الذى ينتهى إليه المرء عن طريق « البرهان المستقصى المستوفى شروطه والمحرر أصوله ومقدماته درجة درجة وكلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال . . وذلك هو الغاية القصوى ، وربما يتفق ذلك فى كل عصر لواحد أو اثنين . . وقد يخلو العصر عنه . » وبعد تلك المرتبة، تتدرج المراتب الأخرى من أدلة وهمية كلامية ، وأدلة خطابية ، ونقل وسماع عمن يحسن الاعتقاد فيه ، وسماع مع وجود قرائن توجب التصديق عند العوام ، لا عند المحققين ، وأدنى هذه المراتب مرتبة من يقبل القول لأنه يناسب طبعه وهواه .

حدود العقل :

لكن لئن كان البرهان المنطقى أقوى البراهين فى تحقيق الإيمان الجازم فى أمور الدين ، فإن ذلك لا ينفى أن تكون للعقل حدوده التى يقف عندها ؛ لأن من طبيعته أن يعجز عن معرفة الحق فى الأمور الغيبية ، وعندئذ يجب عليه أن يلتزم الصمت ، وأن يتقبل المعرفة من مصدر أسمى منه . فما هذا المصدر ؟ وهل يعيب العقل أن يقف، فى نهاية الشوط، موقف المقلد، مع اعترافنا له من قبل بأنه يستوي لديه القريب والبعيد ، وأنه يدرك الحقائق ظاهرها وباطنها ؟ لقد اعترف الغزالى، فى كتابه « المقصد الأسنى »، بأن هناك أموراً تخفى على العقل بصفة عامة ، وأن ما يخفى عليه منها على نوعين : فهناك أمور قد تدركها بعض العقول ، ولكن معظمها يقف أمامها عاجزاً قاصراً . وهناك أمور أخرى لا يتسنى إدراكها لأى عقل إنسانى، مهما بلغت قوة نفاذه ، وهى « ذلك ... العظيم المطلق الذى جاوز جميع حدود العقل ، حتى لم تتصور الإحاطة بكنهه . » فيضطر العقل هنا إلى الاعتراف، من تلقاء نفسه ، أن هناك طوراً أسمى منه . وليس فى هذا الاعتراف ما يعيبه ، لأنه ، حتى فى حال

عجزه ، يعرف طاقته ، وقدر نفسه . وهذا الطور ، الذى يعترف العقل بوجوده ، هو طور النبوة الذى يكشف لذوى العقل ، ولذوى المشاهدة الصوفية أيضاً ، عن أمور لا تدرك بقياس العقل أو الذوق . فإن « العقلاء بأجمعهم معترفون بأن العقل لا يهتدى إلى ما بعد الموت ، ولا يرشد إلى وجه ضرر المعاصى ونفع الطاعات ، لا سيما على سبيل التفصيل والتحديد ، كما وردت به الشرائع ؛ بل أقروا بجملتهم أن ذلك لا يدرك إلا بنور النبوة ، وهى قوة وراء العقل ، يُدرك بها من أمر الغيب فى الماضى والمستقبل أمور ، لا عن طريق التعرف بالأسباب العقلية . »

هذا إلى أن الأولياء والراسخين فى العلم يقرون على أنفسهم بالعجز ، ويرتضون لأنفسهم مسلك الاقتباس من النور النبوى ؛ لأنهم يعترفون « بقصور كل قوة سوى هذه القوة . » ولذا فما من عارف أو حكيم عاقل يدعى كمال المعرفة بالله سبحانه ، حتى لا ينطوى عليه شىء ، إذ لا يعرف الله حق المعرفة سوى الله تعالى . حقاً تتفاوت مراتب الناس فى هذه المعرفة ، ويزدادون قرباً أو بعداً . « أما حظيرة القدس . . فهى أعلى من أن تطأها أقدام العارفين ، وأرفع من أن تمتد إليها أبصار الناظرين ؛ بل لا يلمح ذلك الجناب الرفيع صغير وكبير إلا غض من الدهشة والحيرة طرفه . » (إلجام العوام عن علم الكلام) .

وإذا كانت معرفة العلماء والعارفين تفوق معرفة الجمهور ، فإن ما يخفى على هؤلاء أكثر مما ينكشف لهم . وهنا يكون العجز عن الإدراك نوعاً من الإدراك ، وهو معرفة العقل لحدوده وإقراره بأنه « ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات . » (المنقذ من الضلال) ويعترف الغزالى ، بعد أن قضى نحواً من عشر سنوات مواظباً على العزلة والخلوة ، ومستعيناً فيها بالذوق تارة ، وبالعلم البرهانى تارة ، وبالقبول الإيمانى تارة ، أن هناك بعض الحقائق التى لا يدركها « العقلاء ببضاعة العقل » . بل يجب أن يقنع صاحب العقل فيها بتقليد الأنبياء والأطباء الذين أخذوها عن الأنبياء .

فالتقليد واجب إذن فى العبادات التى لها حكمتها ، والتى لا يطلع على سرها أحد إلا إذا اقتدى بالنبوة . « ولقد تحامق وتجاهل جداً من أراد أن يستنبط ، بطريق العقل ، لها حكمة ، أو ظن أنها ذكرت على الاتفاق ، لا عن سر إلهى فيها . » وإذن لنا أن نتساءل وما فائدة العقل؟ إنه ضرورى للتصديق بالنبوة ، وللإقرار بالعجز عن درك ما يدرك بنور النبوة . وكيف لأصحاب العقل أن يرتضوا لأنفسهم الإيمان أحياناً بما يقوله لهم المنجمون ودارسو الطوالع ، ثم ينكرون ما يقوله النبى الصادق المؤيد بالمعجزات ، الذى جرب ، وشاهد الحق فى جميع ما ورد به الشرع ؟

ومعنى ذلك فى جملة القول أن العقل الذى يعلم حدوده ، ويدرك عجزه ، هو الذى يقر بوجود طور وراءه ، كما تبين له من قبل أنه هو نفسه طور وراء الحس والتمييز . وهذا شىء يقوم البرهان العقلى على إمكانه بل ضرورته . فمن المعروف بداهة أن مراتب الإدراك متفاوتة ، وهى تبدأ بالإحساسات من لمس وبصر وسمع وذوق ، ثم يترقى الإنسان إلى مرتبة التمييز ، فيدرك أموراً زائدة عن عالم المحسوسات ، وبعد ذلك تأتى مرتبة العقل ، فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات . والطور الذى يلى العقل هو طور البصيرة التى يُدرك بها الغيب ، وهو طور مستقل عن العقل ، كما أن العقل مستقل ، فى نظر الغزالى ، عن الحس والتمييز . ويتحقق طور البصيرة كاملا فى النبى ، وقد يوجد فى مستوى أدنى لدى أرباب المشاهدة والذوق .

المشاهدة أسمى من الاستدلال العقلى :

وإنما كانت المشاهدة أسمى مرتبة من الاستدلال العقلى ؛ لأنها معرفة تفيض فى نفوس العارفين مصحوبة بأدلتها اليقينية التى لا تتطلب تدرجاً من المقدمات إلى النتائج ؛ بل تحصل فى نفوسهم دفعة واحدة وتنكشف انكشافاً ؛ فيحصل نوع من الحدس ، أى من العلم الضرورى الذى لا يمكن ذكر مستنده على اليقين ، وهذا هو الإيمان القوى العلمى . (المنقذ) ومرتبة الذوق هى مرتبة

الصديقين . أما مرتبة الاستدلال العقلي فهي مرتبة الراسخين في العلم . والمشاهدة ، كما يقول الغزالي ، في كتابه « مشكاة الأنوار » نور يغمر النفس ، فيظهر معه كل شيء . وهذا النور من الوضوح والجلاء بحيث إنه قد يخفى لشدة جلائه ، وقد يغفل عنه العارف لإشراق ضيائه . وأيا كان الأمر ، فإن نسبة الذوق أو المشاهدة إلى الاستدلال العقلي هي نسبة الروح القدسي النبوي إلى الروح العقلي والروح الفكري . فبالروح العقلي يدرك المرء المعاني الضرورية البديهية ، وبالروح الفكري يمكن الاستدلال من صحة حكم على صحة حكم آخر . أما الروح النبوي القدسي فهو الذي يختص به الأنبياء، وبعض الأولياء، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة .

ولا يجوز للعقل أن ينكر وجود الذوق والمشاهدة . « ولا يبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل ، كما لا يبعد أن يكون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس ينكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز . فلا تجعل أقصى الكمال وقفاً على نفسك . » (مشكاة الأنوار) وآية ذلك أن هناك من الناس من يتذوق الشعر ، ومنهم من يعجز عن تذوقه ، وأن بعض الناس تعظم لديه ملكة الذوق الجمالي ، فيستنبط الموسيقى والأغاني المطربة والمحزنة أو القاتلة للنفس ؛ في حين أن من حرم حاسة الموسيقى يشارك صاحبها في سماع الألحان، ثم يعجب من صاحب الوجد . « ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه . » وهذا المثال المألوف المتداول يجب أن يكون أساساً يحتكم إليه صاحب العقل ، حتى يعترف بأن عجزه عن الذوق والمشاهدة ليس دليلا على استحالتهما لدى غيره . وعليه أن يجتهد ، حتى يكون من أهل هذا الطور . فإن عجز فلا أقل من أن يكون من أهل الإيمان بوجوده . وقد قال تعالى « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » . والعلم فوق الإيمان ، والذوق فوق العلم ؛ لأن الذوق وجدان والعلم قياس واستدلال ، أما الإيمان فقبول مجرد عن طريق التقليد وحسن الظن بأهل الوجدان والعرفان

(مشكاة الأنوار) . ويذهب الغزالى إلى حد التصريح بأن الذوق يرفع بعض الأولياء إلى درجة يشرق فيها نور الحق فى نفوسهم ، بحيث يكاد الواحد منهم يستغنى عن مدد الأنبياء ، كما أن من الأنبياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة . ومع ذلك ، فإننا نراه يعود ليحتكم إلى العقل فى طور الولاية ؛ إذ للتصوف حدوده ، كما أن للعقل حدوده .

حدود التصوف :

فإذا كان الذوق يكشف عن حقائق ، يعجز العقل عن إدراكها ، فإنه ينبغى دائماً الرجوع إلى العقل فى قبول هذه الحقائق أو رفضها . فليس للعارف مثلا أن يدعى إدراك الذات الإلهية ، فضلا عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلولها فيه . وإذا كانت المشاهدة أسمى مرتبة من الاستدلال فإنها ليست كشفاً تاماً يزول معه كل حجاب . وإذا وجدنا متصوفاً يدعى أنه الحق وجب تأويل قوله إما على أنه يعترف بألا وجود له إلا بالحق ، وإن كان هذا التأويل بعيداً ؛ « لأن اللفظ لا ينبىء به ، ولأن كل شىء سوى الحق فهو بالحق » ؛ وإما على أن صاحب الذوق يغفل عن ذاته ، فيكون همه الحق وحده ، بحيث لا يكون فيه متسع لغيره . وعلى هذا الاعتبار العقلى وحده، يمكن فهم شطحات الصوفية ؛ لأن من يستغرقه شىء ، فينسيه كل شىء سواه ، يجوز له — لا على سبيل الحقيقة — أن يقول إنه هو هو ، كما يقول الشاعر :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحـــن روحـــان حللنا بدنا

وينفى الغزالى عن متصوفة الإسلام أنهم ذهبوا فى التعبير عن استغراقهم فى الحق إلى حد القول بالحلول أو الاتحاد . فإن « ذلك غير مظنون بعاقل فضلا عن المميزين بخصائص المكاشفات. » فالاستغراق إذن نوع من القرب « يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول . وكل ذلك خطأ . » (المنقذ من الضلال) فالله يتجلى ظاهراً من جهة أفعاله،لكنه يظل

باطناً لشدة ظهوره ، وعندئذ لا يظهر إلا للعقل لا للحواس . وإذا فهم الذوق هذا الفهم لم يكن هناك ما يدعو العقل إلى إنكاره . وفى هذه الحال يستطيع المتصوف أن ينسب كل شيء إلى الله ، وإلى الأسباب التى يسخرها ، والتى لا تؤدى إلى نتائجها إلا بسبب القدرة الأزلية . وبهذا المعنى يجوز للمتصوف القول بأنه يغيب عن ذاته، فلا يرى سوى الحق الذى يصرفه فى كل أمر من أموره . « وعليه ينبغى أن يحمل قول أبى يزيد البسطامى حيث قال : انسلخت من نفسى ، كما تنسلخ الحية من جلدها، فنظرت فإذا أنا هو ، ويكون معناه أن من ينسلخ عن شهوات نفسه وهواها وهمها ، فلا يبقى فيه متسع لغير الله ، ولا يكون له هم سوى الله تعالى، فإذا لم يحل فى القلب إلا جلال الله وجماله حتى صار مستغرقاً به ، يصير كأنه هو ، لا أنه هو تحقيقاً ، وفرق بين قولنا كأنه هو ، وبين قولنا هو هو . . وهذه مزلة قدم . فإن من ليس له قدم راسخة فى المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر، فينظر إلى كمال ذاته، وقد تزين بما تلألأ فيه من حلية الحق، فيظن أنه هو، فيقول أنا الحق، وهو غالط غلط النصارى حيث رأوا ذلك فى ذات عيسى عليه السلام » (المقصد الأسنى) .

وواضح أن الغزالى يعتمد هنا على ما يقرره العقل لرفض فكرة الاتحاد أو الحلول ، وهو يشير صراحة إلى أن إغفال العقل وأحكامه يقود المرء إلى الوقوع فى الخطأ ، أى إلى التسوية بين ذاتين لا يمكن أن تحل إحداهما فى الأخرى، أو تتحد بها . وشبيه بذلك ما يقع فيه الطفل عند ما يسوى بين الصورة الملونة وانعكاسها بألوانها فى المرآة ، مع أن العقل يقرر ، دون جهد كبير ، أن هناك فارقاً جوهرياً بين المرآة التى لا لون لها فى ذاتها ، وبين الصورة التى تنعكس فيها . والصبى الغر أو البدائى هو الذى ، متى رأى إنساناً تنعكس صورته فى المرآة ، ربما ظن أن الإنسان قد انتقل فعلا إلى المرآة وحل فيها .

ثم إن الحلول لا يتصور بين عبدين، فكيف يتصور بين العبد والرب ؟ أليس معنى الحلول الحقيقى هو انطباق جوهر على جوهر ، أو جسم على

جسم أو عرض فى جوهر ؟ وهذا يستحيل عقلا نسبته إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف ، مهما بلغت هذه النفس من الصفاء والتجرد عن كل ما يشغلها عن الحق . ثم إذا كانت النفس حادثة ، ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها ، فكيف يتصور عقلا أن تكون هى هو . وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة ، فكيف لا نسلم به لجميع النفوس ، وعندئذ يصبح العالم كله آلهة . فمن المحال إذن أن يحل الله فى النفوس أو ينطبع فيها انطباع الخمر فى اللبن « فإن ذلك من صفات الأجسام » (معراج السالكين) .

حقيقة إن بعض أتباع الديانات الأخرى يؤكدون الحلول ، كما أن كلام بعض المتصوفة من المسلمين يوهمه فى أوقات وجدهم . لكننا نعلم من جانب آخر أن الروافض زعموا أن الله سبحانه حل فى نفس على بن أبى طالب . وقد زعموا ذلك فى حياته ، رضى الله عنه ، فأمر بإحراقهم بالنار فلم يرجعوا ، واتخذوا من مسلكه تجاههم دليلا جديداً على ألوهيته ؛ إذ قالوا : إن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : لايعذب بالنار إلا ربها . وهذا الحمق البالغ لدى الروافض دليل يذكره الغزالى على فساد فكرة الحلول التى وصفها فى كتابه فضائح الباطنية بأنها « ضرب من الحماقة ويعرف بطلانه بالنظر العقلى . »

هذا فيما يتصل بفكرة الحلول التى لا يمكن قبولها عقلا ، وإن أمكن قبولها عن طريق التخييل والوهم « أما . . . الاتحاد فهو أظهر بطلانا ؛ لأن قول القائل إن العبد صار هو الرب كلام يتناقض مع نفسه ؛ بل ينبغى أن ينزه الرب سبحانه عن أن يجرى اللسان فى حقه بأمثال هذه المحالات . » (المقصد الأسنى) ، ويلجأ الغزالى ، فى بيان هذه الاستحالة العقلية ، إلى إحدى طرق البرهنة المتداولة لدى مفكرى الإسلام ، ونعنى بها الطريقة الجدلية التى تبين الحالات الممكنة للاتحاد ، ثم تبرهن على استحالة كل حالة منها ، فتنتهى بإثبات أن الاتحاد فى جملته أمر لا يقره العقل . ذلك أنه فى حالة الاتحاد بين ذاتين إما أن تظل كل منهما موجودة ، ومعنى ذلك أن إحداهما لم تصر عين الأخرى ؛ بل تظل كل منهما قائمة بنفسها ، وإذن فليس هنا اتحاد . ومثاله

ذلك أن الإرادة والعلم والقدرة توجد فى ذات واحدة ، ولكنها ليست متحدة ؛ لأنه يبقى من المقرر أن الإرادة غير العلم والقدرة ، وكذا الأمر بالنسبة إلى كل من الصفتين الأخريين . أما الاحتمال الثانى فهو أن يقال : ربما تفنى إحدى الذاتين وتظل الأخرى موجودة . وهنا يلجأ الغزالى إلى استدلال عقلى يقرر له أنه لا يمكن الحديث هنا عن نوع من الاتحاد ؛ إذ كيف يتحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم . أما الاحتمال الثالث والأخير فهو القول بانعدام الذاتين معاً ، وليس المرء فى حاجة إلى بيان فساد هذا الاحتمال ؛ إذ ينبغى الحديث هنا عن الانعدام لا عن الاتحاد . « فأصل الاتحاد إذن باطل ، وحيث يطلق الاتحاد ويقال هو هو لا يكون إلا بطريق التوسع والتجوز اللائق بعادة الصوفية والشعراء . فالشاعر الذى يقول :

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

يكاد يسوى بين القدح والخمر ؛ لأن أحدهما يبدو متحداً بالآخر « لا أنه متحد به تحقيقاً . ومن لا يعرف الزجاج والخمر إذا رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينهما ، فتارة يقول لا خمر ، وتارة يقول لا زجاجة . » أما من يعرفهما فإنه يدرك كيف يفتن الشاعر فى بيان صفاء الخمر ، ذلك الصفاء الذى يختلط بشفافية الزجاج . وهكذا إذا صح ما نسب إلى أبى يزيد البسطامى من أنه قال « سبحانى ما أعظم شانى » فمن الواجب ألا يستنبط من ذلك أنه يقول بالاتحاد بين ذاته وذات الله سبحانه ، بل يتحتم هنا تأويل كلامه فنقول : « إما أن يكون ذلك جارياً على لسانه فى معرض الحكاية عن الله تعالى ، كما لو سُمِع وهو يقول : لا إله إلا أنا فاعبدنى ، لكان يحمل على الحكاية » ؛ إذ لا يعقل أن يذهب متصوف إلى مطالبة الناس بعبادته ، « وإما أن يكون قد شاهد كمالا لاحظه من صفة القدس ، على ما ذكرنا فى الترقى بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات . . فأخبر عن قدس نفسه فقال سبحانى ، ورأى عظم

شأنه بالإضافة إلى الخلق ، ولا نسبة له إلى قدس الله تعالى وعظم شأنه ، ويكون قد جرى هذا اللفظ على لسانه فى سكر وغلبة حال . » لكن حال الصحو والاعتدال توجب على العارف حفظ لسانه عن مثل هذه الألفاظ الموهمة . ويعترف الغزالى بأن حالة السكر ربما لا تحتمل ذلك أيضاً . وأيا كان الأمر فإذا تجاوز المرء هذين التأويلين ، وقرر الاتحاد « فذلك محال قطعاً ، فلا تنظر إلى مناصب الرجال ، حتى تصدق بالمحال ؛ بل ينبغى أن تعرف الرجال بالحق ، لا الحق بالرجال » (المقصد الأسنى) .

فليس لأحد إذن أن يحتج ببعض ما يقوله المتصوفة فى حالة وجدهم وسكرهم ؛ إذ سيظل العقل حكماً فى قبول أو رفض ما يقولون . ذلك لأنه ميزان الحق للمعرفة أيا كان مصدرها . وهكذا « لا يجوز أن يصدر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته . نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه ، بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل ، مثاله أنه يجوز أن يكاشف الولى بأن فلاناً سيموت غداً ، ولا يدرك ببضاعة العقل ؛ بل يقصر عنه ، ولا يجوز أن يكاشف بأن الله سيخلق مثل نفسه ، فإن ذلك يحيله العقل ، لا أنه يقصر عنه ، وأبعد من ذلك أن يقول إن الله سيجعلنى مثل نفسه ، أى أصير أنا هو ؛ لأن معناه أنى حادث والله يجعلنى قديماً ، ولست خالق السموات والأرضين والله يجعلنى خالق السموات والأرضين . . ومن صدق بمثل هذا المحال فقد انخلع عن غريزة العقل ، ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم . ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهله ! . »

*

وإذا اتخذ الغزالى العقل حكماً فيما يقرره أهل الذوق والمشاهدة فهو يسير فى الاتجاه الطبيعى لمذهبه الفلسفى العقلى الدينى . ولا يعد ذلك منه رجوعاً عن التصوف ؛ بل عودة إلى مبدأ قرره منذ البدء ، وهو ضرورة الجمع بين العقل والسمع . أليس هو الغزالى الذى يوجب تأويل ما يقضى العقل باستحالته

مما ورد به السمع أو الشرع ؛ لأنه « لا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول » ؟ أليس هو الذى يرى ضرورة تأويل الأحاديث التى قد توهم التشبيه والتجسيم . فإن « أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيح ، والصحيح منها ليس بقاطع ؛ بل هو قابل للتأويل » (الاقتصاد فى الاعتقاد) . أما إذا وجد العقل نفسه عاجزاً عن بيان استحالة الرأى أو جوازه وجب عليه التصديق .
هذا ، ويطالب الغزالى بمجانبة التشيع لمذهب من المذاهب ، حتى يستطيع المرء أن يطلب الحق بطريق النظر ، ومن الخير للمرء ألا يكون كالأعمى يطلب قائداً يرشده . فلا خلاص إذن إلا فى الاستقلال « ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشككك فى اعتقادك الموروث . . فناهيك به نفعاً . . فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر ففى العمى والضلال . »

* * *

التقليد كمصدر من مصادر المعرفة :

إذن ، فما المصدر اليقينى للمعرفة عند الغزالى ؟ إنه البرهان المنطقى الذى لا يدع احتمالاً للشك ، وهو الغاية القصوى للإيمان الذى يعتمد على التفكير العقلى ، لكن سبق أن رأينا أن هذا المصدر ليس من حظ الناس جميعاً ، وأنه لا يتحقق لرجل أو رجلين فى عصر ما ، وربما لم يتحقق لأحد ما فى زمن ما . فعلى أى مصدر آخر يعتمد جمهور المؤمنين والمصدقين ؟ ليس أمام هؤلاء سوى أن يعتمدوا على أدلة من نوع آخر . فلهم أن يعتمدوا ، لو شاءوا ، على الأدلة الكلامية الجدلية ، التى قد تفيد اليقين عند عدد قليل منهم ، أو على الأدلة الخطابية التى يتقبلها معظم الناس ، دون أن تثير لديهم شكاً أو رغبة فى الجدل ، أو على السماع عمن يحسن الاعتقاد والظن فى إيمانه .

وأكثر الناس يستقى إيمانه من هذا المصدر ، وإيمانهم الذى يأخذونه عن الآباء والمعلمين فى عهد الصبا هو إيمان التقليد . « ولذلك ترى أولاد النصارى والروافض والمجوس والمسلمين كلهم لا يبلغون إلا على عقائد آبائهم ،

واعتقاداتهم فى الباطل والحق جازمة لو قطعوا إرباً إرباً لما رجعوا عنها » (إلجام العوام عن علم الكلام) .

وشرط هؤلاء المقلدين ألا يعلموا أنهم مقلدون ، وإلا تطرق الشك إلى قلوبهم ؛ إذ أنها أشبه بالزجاجة التى لا يجبر شعبها، ما لم تذبها النار وتصنع من جديد .. وعلى المقلد ألا يجادل فى العقائد أو يجادل فيها ؛ لأنه عاجز عن معرفة شروط الحجج ، وليس فى طبعه ما يؤهله لفهمها . ولو كان قادراً على تتبع الحجج أو نقدها لما سمى مقلداً ، ولما كان تابعاً ، ولكان أولى به أن يكون إماماً متبوعاً لا مقلداً مأموماً . فإن خاض فى الجدل، رغم ذلك، فالواجب نهيه عنه ، لتطفله وفضوله .

ولما كان المقلد لا يعلم أنه مقلد ، ولما كان يعتقد إلى جانب ذلك أن مذهبه هو الحق ، كان من الطبيعى أن يتخذ مذهبه هذا أساساً للحكم على الآخرين بالإيمان أو بالكفر . فكل من خالف مذهبه كافر أو ضال . وهذا هو ما ينهجه كل مقلد، سواء كان على مذهب الأشعرى، أو مذهب الحنبلى، أو مذهب المعتزلى ، أو على مذهب آخر . ويميل الغزالى إلى أن هؤلاء الذين يسارعون إلى تكفير من لا يرى رأيهم، ولا يعتقد معتقدهم ، أولى بأن يوصف الواحد منهم بأنه « غر بليد قد قيده التقليد » بحيث لا يتميز فى الحقيقة عن مرتبة الصبيان . وإنما وصفه بالغرة والبلادة لأنه لا يمتاز بشىء عن غيره من المقلدين المخالفين له . فجميع المقلدين يشتركون فى أنهم يؤمنون بالرأى ، لا لأنه الرأى الذى يقرره العقل ؛ بل لأنه يسند ، قبل كل شىء، إلى من يحسن اعتقادهم فيه ، ولو كان الرأى باطلا فى ذاته ، وهم يرفضون الرأى ، ولو كان حقاً فى ذاته ؛ لأنه ينسب إلى من لا يحسن اعتقادهم فيه . فهم إذن هؤلاء الذين يعرفون الحق بالرجال ، لا الرجال بالحق .

مقلدو المذاهب الكلامية:

وهذا ما يلمسه الغزالى من مقلدى المذاهب الكلامية . فكثيراً ما تنتهى دراستهم إلى نوع من التعصب وسوء الفهم لكل ما يخالف رأيهم، فتنطفىء لديهم جذوة التفكير ، وتصبح المحاكاة أو التقليد للثقاة من أئمتهم هى الملاذ الأول والأخير لهم . فترى أن العامى، سواء أكان من المعتزلة أم من الأشاعرة، لا يؤمن إلا بما يقرره أصحاب مذهبه . ولو عرضت على المعتزلى مسألة من المسائل عرضاً جيداً لآمن بصدقها ، فإذا أخبرته، بعد ذلك، أنها تنسب إلى الأشعرى انفض عنها، وكذب الرأى فيها . وبالمثل، لو ذكرت للأشعرى المقلد مسألة تبدو بدهية، وعلى أتم وفاق مع العقل ، لما تردد طويلا فى قبولها . لكن لئن أنبأته بأنها لإمام معتزلى فسرعان ما يظهر نفوره منها ، فيمتنع عن تصديقها ، بعد أن آمن بها منذ قليل .

وأكثر من ذلك، فإن هؤلاء المقلدين يرون فى مخالفة مذهبهم نوعاً من الكفر الصريح . وهكذا يفتح باب التكفير على مصراعيه ، ما دام المقلد لا يمتلك معياراً أو ميزاناً يفاضل به بين آراء الباحثين فى العقائد . فلئن خالف الباقلانى الأشعرى فى رأى فلم يحكم المقلد للأشعرى بأن « الباقلانى أولى بالكفر بمخالفته الأشعرى من الأشعرى للباقلانى ؟ ولم صار الحق وقفاً على أحدهما دون الثانى ؟ . فبأى ميزان ومكيال قدر درجات الفضل ، حتى لاح له أنه لا أفضل فى الوجود من متبوعه ، ومقلده ؟ » (فيصل التفرقة) .

ولا يتردد الغزالى فى وصف هؤلاء المقلدين الذين يسارعون إلى تكفير إخوانهم الذين يقلدون أئمة غير أئمتهم ، بأنهم بعيدون عن روح الإسلام ؛ بل هم إلى الكفر أقرب ؛ لأنهم يعتقدون عصمة الإمام الذى يقلدونه ، وينظرون إليه نظرتهم إلى النبى المعصوم ؛ فى حين أنهم لا يعترفون بأن كل مجتهد ، سواء أكان إماماً لهم أم لغيرهم ، عرضة للخطأ والزلل . وكأنهم يجهلون أن المجتهدين أنفسهم لا يعدون الحق وقفاً عليهم . إنه لخطل فى الرأى أن يسارع

مقلدو الفرق الإسلامية إلى تكفير بعضهم بعضاً . ذلك أنه إذا أمكن توجيه النقد إلى مذهب المعتزلة فى بعض المسائل الدينية فذلك أمر ممكن أيضاً بالنسبة إلى مذهب الأشاعرة أو غيرهم .

لكن التقليد ، وهو وليد ضيق الأفق ، دعا أتباع المذاهب المختلفة إلى تطويل اللسان ، على حد تعبير الغزالى ، فرموا إخوانهم فى الدين بالكفر والضلال ، وكان الأولى بهم أن يكفوا ألسنتهم عن مخالفيهم ما داموا جميعاً أهل إيمان يعترفون بالوحدانية ورسالة محمد عليه الصلاة والسلام . فأتباع الحنبلى قد يكفرون الأشاعرة لتأويلهم آيات العرش والكرسى ؛ وأتباع الأشعرى قد يكفرون الحنابلة زاعمين أنهم مشبهون . ولا يعدم الأشعرى أن يجد مأخذاً فى مذهب المعتزلة يكفرهم به ، والأمر بالعكس تماماً ، مع أن الحق هو أن جميع هذه الطوائف مسلمة وموحدة ، وإن اختلفت مراتبها فى فهم ما جاء به الوحى .

وليت المتكلمين وقفوا عند حد تكفير بعضهم بعضاً ؛ بل نجدهم الغزالى أشد الناس غلوا وإسرافاً فى تكفير عوام المسلمين ، مع العلم بأن المبادرة إلى التكفير « إنما تغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل . » إن التكفير فيه خطر ، والسكوت لا خطر فيه . وأيا كان الأمر ، فإن غلاة المتكلمين ومقلديهم أباحوا لأنفسهم أن يكفروا من لا يعرف علم الكلام معرفتهم ، ومن لا يرتضى أدلتهم فى البرهنة على العقائد . فكأنهم رأوا أن يضيقوا رحمة الله الواسعة ، وأن يحتكروا الإيمان لأنفسهم فيجعلوا « الجنة وقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين » (فيصل التفرقة) .

والحق أنهم جهلوا أن الإيمان لا يكتسب عادة عن طريق أدلتهم وجدلهم ؛ بل هو « نور يقذفه الله فى قلوب عبيده عطية وهدية من عنده » ومناسبات هذا النور أو الهدى عديدة ، ولكن ليس الجدل إحداها على وجه التحقيق ؛ بل إن أدلة المتكلمين لا تصلح لعامة الناس ؛ وهى بعيدة عن تلك الأدلة المقنعة التى جاء بها القرآن الكريم . وهكذا كانت أكثر ضرراً منها نفعاً ؛ إذ لو أفادت

فى القضاء على الشك لدى عدد قليل من الناس، فإنها تفتح باب الريب والفتنة أمام جمهور المسلمين . والواقع أنها ليست أدلة جديرة بهذا الاسم ، فقد أقحم المتكلمون أنفسهم فى مجال لا طاقة لهم بمنازلة من اعتصم به ، ونعنى به مجال المنطق . وهم لا يحسنون دائماً استخدام موازين الحق . ولذا لم ينجحوا دائماً فى قطع دابر الشك . وأين أدلتهم من أدلة القرآن التى تمتاز بأنها بديهية لا تتطلب تشعيباً ولا تفريعاً ، وبأنها تصلح للعامة ولأهل المعرفة اليقينية فى آن واحد ؟ فهى أشبه بالماء « الذى ينتفع به الصبى الرضيع والرجل القوى » ؛ فى حين أن أدلة المتكلمين وما تستتبعه « من تنقير وسؤال وتوجيه إشكال ثم اشتغال بحله » ضررها فى حق أكثر الخلق ظاهر .

وتدل المشاهدة والتجربة على تضرر الخلق بها، فقد ثار الشر « منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام . . ويدل عليه أيضاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه بأجمعهم ما سلكوا فى المحاجة مسلك المتكلمين فى تقسيماتهم وتدقيقاتهم ، لا لعجز منهم عن ذلك » (إلجام العوام) ؛ بل عدلوا عنه لعلمهم أن الجدل « مثار الفتن ومنبع التشويش » . وعلى الرغم من أن الغزالى يثنى على متكلمى الأشاعرة أجمل الثناء فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » لأنهم يقومون بالحق فى الجمع بين الشريعة والعمل ، ويستميلون المائلين عن الحق، ويصفون قلوب أهل السنة من عوارض الشبه — نقول على الرغم من أنه يعترف للمتكلمين بأنهم خدموا الدين ودافعوا عن عقائده ضد الطاعنين فيه من أصحاب الديانات الأخرى ، فإنه يعود ليقرر أن مذهبهم فى الجدل عاد على المسلمين بكثير من الضرر ؛ إذ ساعد على تفرقهم، وعلى بذر بذور القطيعة فى قلوبهم . ومن المؤكد بعد ذلك أن كثيراً من الأمم ، وثنية وغيرها، قد دخلت فى الإسلام ، لا عن طريق الجدل والتشعيب والتقسيم والشكوك والإشكالات ؛ بل عن طريق ما لمسوه فى جماعات المسلمين من القدوة الطيبة والرفق والإحسان ومحبة الخير للآخرين . وحقيقة يرى الغزالى أن قدوة رجل واحد تفضل حججاً لا حصر لها من أمثال حجة من يقول : إن الطريق إلى إثبات وجود الله

هو أن العالم حادث ، ثم يبرهن على حدوث العالم بوجود الأعراض الحادثة فى الجواهر التى تتكون منها الأجسام فى العالم ، وبأن ما لا يخلو عن الحوادث حادث . ثم ما حاجة من هداه الله إلى نور الإيمان أن يقول له بعض المتكلمين : إن الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة زائدة على الذات ، لا هى هو ولا هى غيره ؟

وقد كان الغزالى بعيد النظر ، وصادق الحدس ، عند ما يقرر لنا هذه الحقيقة النفسية ، فيقول : إن منهج المتكلمين ، وعنادهم فى تبرير وجهة نظرهم ، وحرصهم على تحقير الخصوم وإذلالهم ، كلها أمور تنفر الخصم وتحفزه إلى العناد . وتلك نتيجة طبيعية لمثل هذه المناهج الغريبة فى الإقناع ، والتى قلما تقنع أحداً . « وإذا تركنا المداهنة ومراقبة الجانب ، صرحنا بأن الخوض فى الكلام حرام لكثرة الآفة فيه . » (فيصل التفرقة) لكنه يجب أن تُستثنى حالتان : إحداهما أن تقع لشخص ما شبهة لا يمكن رفعها إلا على طريقة أهل الكلام ؛ إذ تكون هى الدواء الوحيد الذى يشفيه من علة الشك . أما الحالة الثانية فهى حالة شخص كامل العقل راسخ القدم فى الدين يريد تحصيل صنعة الكلام ، لكى يداوى بها مريضاً وقع فى الشبهات ، أو ليفحم بها مبتدعاً إذا نبغ ، أو ليحرس عقيدته وإيمانه إذا قصد مبتدع إغواءه .

أما فيما عدا هاتين الحالتين فإن الإيمان الذى يمكن أن يستفاد من أدلة المتكلمين وأقوالهم التقليدية ضعيف جداً — حقاً يجوز للمتكلمين أن يصفوا الله بأنه ليس جسما ، ولا جوهراً ، ولا عرضاً ، ولا داخل العالم ولا خارجه ، ولا منفصلا ولا متصلا ، ولا هو فى مكان أو فى جهة من الجهات ، بل الجهات كلها خالية عنه . لكن مثل هذا القول لو سمعه من لا معرفة له بأسلوب القوم واصطلاحاتهم لنفر منه ، ولبادر بالإنكار ، ولقال هذا هو عين المحال . (إلجام العوام) ، وإن كان قولا معقولا فى حق بعض الناس ، أى فى حق مقلدى المذاهب الكلامية الذين يرون أنه يعتمد على « أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء ! » .

... غير أن إيمان هؤلاء المقلدين ليس راسخاً. رسوخ إيمان العوام الذين تركوا المراء في الدين، وصدقوا بعقائده، بناء على أدلة القرآن الواضحة البدهية في نظرهم، وفي نظر طبقة العلماء الراسخين في علمهم، فانصرفوا راضين إلى العبادة والعمل. هذا إلى أن إيمان العوام يزداد رسوخاً بالعبادة والذكر وتطهير الباطن، فتصبح الأمور التي أخذوها بالتقليد كالمعاينة والمشاهدة. وهذا هو انشراح الصدر بنور الله. فمثل هذه الطائفة يجب أن تترك وإيمانها الراسخ، دون أن يحاول علماء الكلام أن يشغلوها بأدلتهم وبراهينهم وتفريعاتهم، ما دامت قد انقادت إلى الإيمان بفطرتها.

وقد يذهب أبو حامد الغزالي في تسامحه ورفقه بالخلق إلى حد التصريح، في كتاب فيصل التفرقة بأن «أكثر نصارى الروم والترك في هذا الزمان تشملهم الرحمة إن شاء الله تعالى» ويعني بهم هؤلاء الذين لم تبلغهم الدعوة أو بلغتهم مشوهة. فهؤلاء معذورون. أما من بلغتهم الدعوة على حقيقتها، وأصروا على إنكارها، فشأنهم شأن آخر. وقد كنا ننتظر أن لو كان الغزالي أكثر تسامحاً مع فلاسفة المسلمين الذين كفرهم وبدعهم، ما دام يعترف بعجزهم عن الوفاء بالبراهين في المسائل التي كفرهم فيها. وربما كان يستطيع التسامح معهم لو أنه نظر إليهم نظرته إلى بعض المجتهدين الذين حاولوا التوفيق بين العقيدة الإسلامية والتراث الإغريقي، ولكنهم أخفقوا أو أخطئوا.

*

مقلدو الباطنية :

وهناك نوع آخر من المقلدين خصه الغزالي بكثير من عنايته ونقده، ونريد به مقلدي الباطنية. فإن جماعة من المسلمين ذهبوا في تقليدهم حداً ارتضوا فيه الإيمان الأعمى بما يقرره لهم دعاة الإمام المعصوم. ودرجوا في إيمانهم هذا على ما درج عليه آباؤهم. ومع هذا التقليد، فإنهم يبررون مسلكهم تبريراً عقلياً ! ! فيقولون ما دام الناس قد اختلفوا في مذاهبهم، وما دام

الحق لا يمكن أن يكون فى جانب إحدى الطوائف العديدة التى انقسموا إليها ، فمن الأولى أن يعول المرء فى إيمانه على ما يذكره الإمام المعصوم الذى ينحدر من نسل على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وهو الإمام الحقيقى بعد محمد صلى الله عليه وسلم . فالإقرار بعصمة الإمام تعفى من البحث فى مسائل العقيدة والشريعة .

لكن الأساس الذى بنى عليه الإيمان بعصمة الإمام ليس بأساس عقلى فى نظر الغزالى ؛ لأنه يقرر لنا،فى كتابه « القسطاس المستقيم »،أن من يعتقد العصمة فى الإمام؛بل فى الرسول تقليداً للوالدين والرفقاء ، لا يتميز عن اليهود والنصارى والمجوس . ثم إن العقل،الذى يظنون الاعتماد عليه فى تبرير تقليدهم، يوجب عليهم أن يفطنوا إلى أن الرجوع إلى إمامهم المعصوم فى كل صغيرة وكبيرة يكاد يخرج عن طاقة الإنسان . فالمعارف كثيرة ، ولو سافر المرء إلى الإمام المعصوم فى كل مشكلة لطال عناؤه ، ولقل علمه .

وكيف لمقلدى الباطنية أن يطلبوا إلى الحكماء الذين يسترشدون بنور العقل ونور الشرع معاً أن يقلدوا الإمام المعصوم ؟ إن هؤلاء الحكماء ليسوا فى حاجة إلى مشاركتهم فى هذا التقليد ؛ إذ أن لهم إماماً يستقون منه حججهم ، وهو الكتاب والسنة . وإذا جاز لهم أن يقلدوا فليس لهم إلا أن يقلدوا صاحب الرسالة نفسه ، فيما عجزت عقولهم عن إدراكه .

ومما يعجب له الغزالى أن الباطنية يوجبون التقليد ، ولكنهم يؤولون فى الوقت نفسه تأويلا غريباً ، ويريدون للناس أن يلتزموا وجهة نظرهم الخاصة فى تفسير العقائد ، ولو أدى ذلك إلى إنكار القيامة وبعث الأجسام والجنة والنار وإلى القول بقدم العالم . ومن تأويلاتهم الغريبة أنهم قالوا إن الطواف بالبيت سبعاً هو الطواف بمحمد إلى تمام الأئمة السبعة ، وهذه فكرة مأخوذة عن الصابئة بعد تحويرها ، ومنها أن الفجر دليل السابق والظهر دليل التالى ، والعصر للأساس والمغرب دليل الباطن والعشاء دليل الإمام . أما التكاليف

فهي للجهال بعلم الباطن . ولن نستطرد في بيان تأويلاتهم أكثر من هذا ، وهي التأويلات التي عرضها الغزالي عرضاً واسعاً في كتابه « فضائح الباطنية » .

وفي الجملة ، يرى أتباع الباطنية ضرورة التقليد لشخص واحد يعدونه معصوماً ، وربما كان الإمام الذي يقلدونه أضعف منهم في المعرفة ! وهم يبطلون الرأي كلية ، مع أنهم يصفون أنفسهم بأنهم ذوو العقل السليم ، وأن من عداهم حمير وجهال . وفي أثناء ذلك كله يركنون إلى حجج يظنونها يقينية — مع أنها سفسطائية — لكي يبرهنوا على ضرورة وجود الإمام المعصوم . فمن ذلك أنهم يزعمون أن الله صرف الخلق عن ادعاء العصمة ، ولم ينسبها إلى نفسه سوى الإمام المعصوم الذي لا يتصل إلا بخاصة الخواص . لكن ليس ببعيد لدى العقل أن يتواطأ هؤلاء على التدليس « ليتوصلوا إلى استتباع العوام واستباحة أموالهم . » ويسخر الغزالي من هؤلاء المقلدين سخرية مرة ، فيقول : إننا لو أحسنا الظن بالإمام المعصوم لوجب علينا أن نكذب دعاته . ولكن كيف نحسن به وبهم الظن ، وادعاء العصمة مشاهد في كل عصر ؟ فإن بعض الأدعياء في عصر الغزالي لقب نفسه بناصر الحق ، وزعم العصمة لنفسه ، فصدقه الحمقى من سكان ذلك القطر ، وآمنوا بعصمته ، ثم هرعوا إليه بأموالهم لكي يقطعهم جوانب من الجنة ، وهم لا يترددون في شراء الذراع فيها بمائة دينار .

وإذن ، فليست الحماقة وقفاً على مقلدي الإمام المعصوم ؛ بل هي نهب مشترك بينهم وبين الحمقى من عامة الناس ، بدليل أن مدعياً آخر في جزائر البصرة لم يكتف بادعاء العصمة وقيامه مقام الرسوم ، بل زعم الربوبية لنفسه « وقد شرع ديناً، ورتب قرآناً،ونصب رجلا يقال له علي بن كحلا ، وزعم أنه بمنزلة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأنه رسوله إلى الخلق . » وقد بلغ عدد الحمقى الذين آمنوا به زهاء عشرة آلاف نفس ، مع أنه ادعى العصمة وما فوقها لنفسه ، عند ما قال إن الله قد حل فيه وفي جلده ، من قبل .

ويستخدم الغزالي العقل أيضاً في نقض مذهب هؤلاء المقلدين ، فيقول: لو سلمنا جدلا بعصمة الإمام،فكيف تمكن الأخذ عنه،وهو « محتجب لا يلقاه إلا الآحاد والشواذ ، هذا لو سلم أنه مطلع على الحق بالوحي في كل واقعة ؟ » وإذا أمكن لصاحب عقل أن يؤمن بعصمة الإمام فهل في طاقته أن يؤمن كذلك بعصمة دعاته وضرورة تقليدهم في كل ما يقررونه من عقائد وشرائع ، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم أباح الاجتهاد في حياته عند ما أذن لمعاذ ، وقد أرسله إلى اليمن ، أن يجتهد برأيه ، إذا لم يجد نصاً ينطبق على حالة تعرض له ؟

وإذا أصر الباطنية على تحقير العقل وتحريم النظر والاستدلال ، وأوجبوا الأخذ عن إمام واحد معصوم ، فلربما كان أجدر بهم أن يكون إمامهم هو الرسول . فإن تقليد الرسول واتباع سنته من أقوى مصادر الإيمان . ولو قلدوا الرسول لارتقوا إلى مرتبة أسمى من مراتب التقليد ، وهي مرتبة العامة التي صدقت بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ولم تشأ أن تتأول ، لاعترافها بأن طريق التأويل محفوف بالمخاطر ومورث للشك .

ولكن ، إذا أصر هؤلاء المقلدون على قبول ما يذكره لهم دعاة إمامهم المعصوم من عقائد تتنافى مع عقائد عامة المسلمين ، فيمكننا أن نسألهم هل اعتمدوا ، في قبول تأويل الدعاة للقيامة والبعث والعقاب والثواب ، على ضرورة عقلية ، أو على نظر ، أو على مجرد النقل والسماع والإمام ؟ فإن كان عن ضرورة عقلية فكيف خالفوا ذوي العقول السليمة ؟ « ولو ساغ أن يهذي الإنسان بدعوى الضرورة في كل ما يهواه لجاز لخصومهم دعوى الضرورة في نقيض ما ادعوا » . وليس لهم أن يزعموا أنهم اعتمدوا على النظر لأنه باطل عندهم ، نظراً لأن قضايا العقول متعارضة وغير موثوق بها بالكلية . أما النقل عن الإمام المعصوم فهو أدنى مراتب التقليد ، وهو موطن الطعن ؛ إذ عليهم أن يثبتوا عصمة الدعاة قبل إثبات العصمة للإمام نفسه ؛ وهو بشر يتعلم كجميع الناس ، ومن تعلم فهو عرضة لأن يخطىء مراراً ومراراً ، قبل أن يهتدي إلى الحق .

وليست التأويلات ، المأخوذة عن طريق التقليد لجماعة لم تثبت عصمتهم ولا عصمة إمامهم ،إلا اعتقادات فاسدة ، وإلا ظلمات تحجب معرفة الله . وهذه الاعتقادات التي يصدق بها عامة الباطنية ، تقليداً للدعاة ، قد جمدت في نفوسهم ، ورسخت في قلوبهم ، وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق . ومن العجب أن الدعاة يحذرون المتشككين من استخدام النظر العقلي بحجة احتمال الخطأ واختلاف آراء الباحثين ، ويطلبون إليهم أن يقلدوا على غير بصيرة . « وتأمل هذا لو صدر من مجنون لضحك منه ! ولقيل له: لم تقلدك ولا نقلد من يكذبك ؟ » .

وهؤلاء الذين يخدعهم الخادعون ، فينقلونهم من مرتبة التقليد للرسول إلى مرتبة قبول الآراء التي يروجها أصحاب الإمام ودعاته هم الذين يسلكون مسلك الخرق والخبال في نظر الغزالي الذي يقول : « فأية مرتبة في عالم الله أخس ممن يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ؟ »

ورغم ذلك كله ، فإن الإمام الغزالي يجد كثيراً من الحرج في إصدار حكم عام يكفر به مقلدى الباطنية ؛ بل تراه يفصل القول فيهم ، ويفرق بين مراتب تقليدهم ، ويفسر قبولهم لهذه الآراء الفاسدة بسبب الجهل والميل إلى الغريب النادر . « فلا ينبغي أن يكثر التعجب من جهل الإنسان إذا استحوذ عليه الشيطان ؛ واستولى عليه الخذلان ، وكل ذلك حب للنادر الغريب ، ونفرة من الشائع المستفيض ، وهذه سجية لبعض الخلق على ما شهدت به التجربة ! »

أما مراتب مقلدى الباطنية التي يشير إليها الغزالي فتفاوتة ، فمن بين هؤلاء طائفة تعتقد أن الإمامة حق لأهل البيت ، وأن الإمام معصوم من الخطأ والزلل ، لكنهم لا يستبيحون دماء المسلمين ولا يحكمون بكفرهم ، وهؤلاء لا تستباح دماؤهم ولا يحكم بكفرهم ؛ بل يقال عنهم إنهم أهل ضلال وبدعة ، ما داموا لا يعتقدون شيئاً من مذهبهم في الإلهيات . وليس في قولهم بأن الإمام على أحق من أبي بكر وعمر بالخلافة ما يوجب الكفر بسبب ما يتضمنه هذا

القول من الخروج على إجماع المسلمين فى مسألة الإمامة ؛ إذ ليس الخارج على الإجماع فى هذه المسألة بكافر ؛ بل إن بعض النظار ، كالنظام ومدرسته ، ذهبوا إلى انكار الإجماع ، وإلى أنه لا تقوم به حجة أصلا . كذلك ليس فى قولهم بعصمة الإمام ما يوجب تكفيرهم ما داموا لم يثبتوا النبوة لغير الرسول ، وما داموا يعترفون بأنه خاتم النبيين . فهؤلاء الذين يثبتون العصمة لغير الرسل لا يحكم بكفرهم ، وإنما يحكم بحماقتهم ؛ لأنهم يعتقدون أمراً يخالف المشاهد « وأمراً لا يدل عليه نظر العقل ولا ضرورته » .

لكن إذا وجد من بين هؤلاء المقلدين جماعة تكفر أبا بكر وعمر فإنها جديرة بالتكفير ؛ لأنها تكذب أخباراً وردت بإيمانهم ، وهى أقوال الرسول . أما إذا جهل هؤلاء أقوال الرسول ،وكفروا بعض المسلمين عن ظن ، فيقال عنهم إنهم أخطئوا لا كفروا . وهذا يتسق مع ما يشعر به الغزالى فى كثير من كتبه من شدة الحرج فى مسألة تكفير الناطقين بالشهادتين .

ومع ذلك،فإنه لا يتردد فى الحكم بكفر مقلدى الإمام المعصوم ، إذا هم كفروا عامة المسلمين ، مع علمهم أنها تؤمن بأن للعالم خالقاً واحداً قادراً عالماً مريداً ، ليس كمثله شىء ، وبأن محمداً صلى الله عليه وسلم رسوله،وأنه صادق فى كل ما جاء به من وصف الحشر والنشر والقيامة والجنة والنار « وهذه الاعتقادات هى التى تدور عليها صحة الدين . فمن رآها كفراً فهو كافر لا محالة . » فإذا أضيف إلى هذا شىء مما حكى عن معتقداتهم من إثبات إلهين وإنكار الحشر والنشر . وجحود الجنة والنار والقيامة « فكل واحد من هذه المعتقدات موجب للتكفير ، صدر منهم أو من غيرهم » .

كذلك لا يقبل الغزالى من مقلدى الباطنية تأويلهم للثواب والعقاب تأويلا يتعارض مع الآيات القرآنية الصريحة ، وذلك بإنكار الملذات والآلام الحسية ، بدعوى أن أوصاف الجنة والنار التى وردت فى القرآن إنما يقصد بها عوام الخلق ، وشأنها هو شأن الألفاظ الموهمة للتشبيه فى صفات الله . فهذا التأويل كفر صريح ، على الرغم من الاعتراف بأصل الاعتقاد فى وجود

السعادة والشقاء فى الحياة الآخرة . ولا يشفع لهم الاعتراف بالأصل فى إنكار التفاصيل ؛ إذ لا يعدو أن يكون هذا الإنكار تكذيباً لصاحب الشرع ولجميع كلمات القرآن من أولها إلى آخرها « . . . فمثل هذه الأوصاف جاءت بألفاظ صريحة لا يتمارى فيها ولا يستراب . . . ولذلك نعلم على القطع أنه لو صرح مصرح بإنكار الجنة والنور والحور والقصور ، فيما بين الصحابة ، لبادروا إلى قتله ، واعتقدوا ذلك منه تكذيباً لله ورسوله . » فهذا التأويل المفرط والمبطل للعقائد الأساسية فى الإسلام يوجب الحكم على أصحابه بالردة ، ومعاملتهم معاملة المرتدين . وهم ليسوا أهلا لأن يعاملوا معاملة أهل الكتاب ؛ لأن اعتقادات هؤلاء المقلدين المؤولين لا تستند إلى نبي أو كتاب منزل « بل هى من البدع المحدثة من جهة طوائف الملحدة والزنادقة فى هذه الأعصار . » وقد اعتمدوا فى بدعهم هذه على بعض المذاهب الفلسفية القديمة كمذهب فيثاغورس ، « ومذهبه من أرك مذاهب الفلاسفة . . . وهو المحكى فى كتاب إخوان الصفا ، وهو على التحقيق حشو الفلسفة . » (المنقذ من الضلال) .

وأخيراً ، يحق للغزالى أن يعجب لأمر دعاة الباطنية . فإن منهم من يعرف عنه أنه مؤمن ، بينه وبين نفسه ، بفساد مذهبه « ولكنه ينتحله غير معتقد له ، ليتوصل إلى استمالة الخلق ، وصرف وجوههم إلى نفسه . . » .

لكن باب التوبة مفتوح أمام هؤلاء المقلدين ، فإن عادوا إلى الإيمان بما جاء به الدين ، واكتفوا بتقليد سنة الرسول ، بدلا من تقليد إمام معصوم ظاهر أو مستتر ، قبل منهم إيمانهم ، وعصمت دماؤهم ، ولم يكن لأحد أن يشق بسيفه عن قلوبهم ليعلم إن كانوا صادقين فى توبتهم أم غير صادقين . فالله وحده هو الذى يتولى السرائر . « وأما اقتحام الخطر فى قتل من هو مسلم ظاهراً ... فمحظور » ؛ فى حين أن التغاضى والتعامى عن كافر مستتر لا ضرر منه ، وليس فيه كبير محظور .

*

التقليد عند الفلاسفة :

أما الفلاسفة الذين يُظن أنهم يعتمدون على الأدلة العقلية ، وعلى المعرفة اليقينية فى تقرير معتقداتهم وفى محاولة التوفيق بين آرائهم النظرية والدين ، والذين يخيل إليهم أنهم أنصار العقل وأبعد الناس عن التقليد — نقول إن هؤلاء لا يبرعون ، فى نظر الغزالى ، من الركون إلى منهج التقليد . ودليل ذلك ما أخذه فلاسفة الإسلام تقليداً عن فلاسفة اليونان ، وما مزجوا به آرائهم من معتقدات باطلة لا تتفق وروح دينهم . وقد أشار الغزالى فى كتابه (المنقذ من الضلال) إلى أصناف الفلاسفة من دهريين ينكرون وجود الله ويزعمون قدم العالم ويؤمنون بالتطور ؛ ومن طبيعيين اعترفوا بوجود الخالق ، لكنهم فسروا النفس الإنسانية تفسيراً مادياً ، وأنكروا البعث والثواب والعقاب؛ومن فلاسفة إلهيين من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو . ومع ذلك فإن هؤلاء لم يخل مذهبهم مما يوجب تكفيرهم ، وتكفير من أخذ عنهم من فلاسفة المسلمين من أمثال الفارابى وابن سينا . ولا نخفى نحن عجبنا من إلحاح الإمام الغزالى فى تكفير أبى نصر الفارابى وابن سينا ، مع تسامحه وتساهله مع جميع المقلدين الآخرين مسلمين أو غير مسلمين . ولن نذهب مذهب أبى الوليد بن رشد فى الدفاع عن فلاسفة الإسلام الذين كفرهم الغزالى فى كتابه تهافت الفلاسفة ، ولن نتبع أثره فى محاولة تأويل آرائهم التى تبدو معارضة للدين ؛ بل نكتفى بأن نقول إننا نعلم أن الفارابى وابن سينا اجتهدا فى التوفيق بين الدين والفلسفة عن رغبة مخلصة ، لا من أجل تقويض الدين فى نفوس المؤمنين به ، وإنهم أبعد ما يكون عن منزلة دعاة الباطنية مثلا ، ممن خصهم الغزالى أيضاً بكثير من عنايته . وربما كان أولى بالغزالى أن يكون أكثر رفقاً مع فلاسفة الإسلام الذين يصفهم بأنهم مقلدون أيضاً ؛ إذ أنه لم يستطع فى الواقع ، رغم هجومه على هؤلاء الفلاسفة ، ودحضه لمذاهبهم أن يتحرر من تقليدهم فى بعض من المسائل .

وأيا كان الأمر فى تفسير موقف الغزالى من فلاسفة المسلمين ، فإنه يرى أنهم ضلوا سبيلهم عند ما بهرتهم العلوم البرهانية من حساب وهندسة وفلك ، فأحسنوا الظن بما قاله القدماء أيضاً فى الإلهيات . وهكذا انزلقوا معهم إلى إنكار علم الله لمخلوقاته، وإلى القول بقدم العالم وعدم حشر الأجساد ، هذا إلى ابتداعهم فى مسائل عديدة أخرى تجدها مفصلة فى كتاب «تهافت الفلاسفة» . وإذن فمن يسلك من المسلمين مسلك الفلاسفة الإلهيين من اليونان فى مثل هذه الاعتقادات إنما يتبع طريق التقليد المحض ، تحمله على ذلك غلبة الهوى وشهوة البطالة وحب التكايس والتظاهر بغزارة العلم ، كما هو مشاهد لدى الناس فى كل عصر وتجاه أية ثقافة أو فلسفة . وأسوأ من هؤلاء المقلدين مرتبة هؤلاء الذين يقلدون الفلاسفة الطبيعيين أو الدهريين ممن ينكرون الشرائع ، ويفتحون باب الإباحية أمام من تستولى عليهم الشهوات، ويشتد عليهم عبء التكاليف. « فإذا صادفوا من يفتح لهم الباب ويرفع عنهم الحجز والحجاب ، ويحسن لهم ما هم مستحسنون بالطبع تسارعوا إلى التصديق بالرغبة والطوع . » وأمثال هؤلاء المقلدين هم الذين أخذوا فكرة التطور عن بعض فلاسفة اليونان ، وخلطوا إيمانهم بالخرافات التى اقتبسوها من المانوية والفيثاغورية والمجوس ، وادعوا الحكمة ، ورموا من يتبعون ظاهر الشرع ولا يؤولون التنزيل بأنهم هم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ، لأنهم لا يتابعونهم فى تأويلهم المبطل للاعتقاد فى نفوسهم .

لكن هل لنا أن نستنبط من موقف الغزالى تجاه الفلسفة والفلاسفة أنه يدعو إلى الانصراف عن التفكير العقلى النظرى جملة ، وأنه يرجع عن دستوره الذى يكرره ، كما قلنا ، فى كثير من المواطن ، ونعنى به معرفة الرجال بالحق ، لا معرفة الحق بالرجال ؟ إن الغزالى، مهما قال عن الفلسفة والفلاسفة، لا يستطيع أن ينكر طبيعة تفكيره كفيلسوف عقلى ، ولا أن يرجع عن هذا الدستور الذى حدده لنفسه ولنا . فالواقع أنه يوصى من يطلع على الفلسفة أن يجتهد لنفسه ، وألا يعطل عقله تقليداً لأرسطو أو لأفلاطون ، كما يوصى ،

فى الوقت نفسه، من يرغب عن الفلسفة ألا يعتقد أن فى إنكاره للعلوم البرهانية نصراً للإسلام . فهذا الدين لا ينكر العلوم البرهانية ولا المنطق ولا الطب ، وإنما يدعو الناس إلى استخدام عقولهم فى فهم الكون وفى الاستدلال على وجوده ، دون الأخذ بالآراء الظنية التقليدية ، ومنها آراء القدماء فيما يتصل بالأمور الإلهية . فالشىء الذى ينكره الغزالى على فلاسفة الإسلام، من أمثال الفارابى وابن سينا، هو مسلكهم فى تقليد القدماء فى المسائل الدينية، اعتماداً على ما رأوه من صحة علوم هؤلاء فى الحساب والهندسة والفلك وغيرها من العلوم التى لم يتعرض لها الدين بإثبات أو نفى .

*

وتقتضى منا أمانة البحث أن نشير إلى أن الغزالى نفسه لم يبرأ من تقليد فلاسفة الإسلام الذين وصفهم بأنهم مقلدون ، ولا سيما من تقليد الرئيس ابن سينا . والحق فى نظرنا أنه، وإن عنى بدحض مذاهبهم، فإن بعض رواسب هذه المذاهب تبدو واضحة فى مسألتين عالجهما بصفة خاصة ، وهما مسألة النفس والمعرفة الإشراقية المرتبطتين بنظرية الفيض . ولن نطنب فى هذه النقطة فقد سبق أن بينا وجهة نظرنا فيها فى كتاب لنا ، وهو : « فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام . »

فمثلا تجد الغزالى يقلد ابن سينا فى مسألة النفس، ويعتمد على آرائه، وأحياناً على نصوصه وأمثلته . فيبين لنا أن النفس جوهر مخالف للجسم ، وأنها تعد أصلا ومنبعاً لجميع القوى التى لا يمكن أن يكون البدن مصدراً لها ؛ كذلك أخذ عنه براهينه فى إثبات وجودها ككل من البرهان الطبيعى وبرهان الاستمرار وبرهان الرجل الطائر ، كما أخذ عنه برهانه العقلى فى إثبات روحانيتها . ولا يسع من يقرأ هذه البراهين لدى كل من الفيلسوفين إلا أن يعترف بأن الغزالى أفاد كثيراً من آراء ابن سينا .

أما مسألة الفيض فنحن نعلم أن الغزالى رفضها فى كتاب «تهافت الفلاسفة» . غير أن آثارها تبدو واضحة فى كتابى «مشكاة الأنوار» و«فيصل التفرقة» وغيرهما من كتب الغزالى . ذلك أنه يرى مثلا أن النفس مقتبسة من آخر العقول التى يحتوى عليها عالم الملكوت ، وأن أنوار المعرفة تفيض على عقول البشر . فهو يقول : « فبالحرى أن يكون مقتبس الأرواح الأرضية من الأرواح العلوية التى وصفها على وابن عباس رضى الله عنهما فقالا : إن لله ملكاً له سبعون ألف وجه فى كل وجه سبعون ألف فم فى كل فم سبعون ألف لسان يسبح الله بجميعها . . . » (مشكاة الأنوار) .

ثم إن الغزالى يشبه مراتب العقول السماوية أو الملائكة بمثال حسى ، وهو أن الإنسان يستطيع أن يرى ضوء القمر فى كوة منزل ، فينعكس الضوء على مرآة معلقة على الحائط ، ثم تنعكس صورته فى المرآة على حائط مقابل لها ، ثم على الأرض . وهكذا يكون الضوء الذى يقع على الأرض تابعاً لما على الحائط ، وما على الحائط تابعاً للمرآة ، وما على المرآة تابعاً للقمر ، وما على القمر تابعاً لما فى الشمس . ويستشهد الغزالى على هذا الرأى بتجارب المتصوفة التى تكشف للعارفين عن مثل هذا التدرج ، والتى تبين لهم أن العالم العلوى ملىء بالأنوار العقلية ، وهى جواهر الملائكة ، ولهذه الأنوار ظلال فى عالم الحس ، وهى النفوس الإنسانية والحيوانية ؛ بل نجده يذهب إلى حد التصريح بأن الأرواح النبوية مقتبسة من أرواح الملائكة اقتباس السراج من النار ، كما أن أرواح الملائكة يفيض بعضها عن بعض ، وأن لها مقامات متدرجة ، حتى تنتهى إلى نور الأنوار ، وهو الله وحده لا شريك له ، وهو النور الحقيقى وحده ، وكل الأنوار مستعارة منه (مشكاة الأنوار) .

وهكذا ، فإن الغزالى قلد فلاسفة الإسلام فى بعض آرائهم ، ما لم يثبت لنا أن كتاب «مشكاة الأنوار» كتاب ملسوس عليه . وربما أمكن أن نلتمس العذر له ، لو صحت نسبة هذا الكتاب إليه ، بأن الجو الثقافى أو الفلسفى فى عصره ،

وقبل عصره ، كان مشبعاً بنظرية الفيض تشبعاً لا يكاد ينجو أحد من استنشاقه، ثم تمثيله إلى حد كبير أو قليل . ولا نشك أن فيلسوفاً ، مثل الفارابى أو ابن سينا أو ابن طفيل، كان يؤمن أنه يخدم الثقافة الإسلامية عن طريق تطعيمها بآراء أجنبية ، لكنا نشك فى أن اجتهاد هؤلاء المفكرين قد خدم هذه الثقافة على النحو الذى كان يأمله أصحابه ، لكنه اجتهاد على كل حال ، وللمصيب أجران وللمخطىء أجر واحد .

* * *

تقليد العامة :

ويبقى من المؤكد إذن أن الغزالى قد اعترف بحدود العقل وعجزه ، وتعرضه للخطأ ، وأنه أوصى المسلمين بأن يجمعوا بين نور العقل ونور الشرع ، وأن يعلموا أن هناك أموراً غيبية لا يدركها العارفون ولا الراسخون فى العلم . ولذا فإن واجب هؤلاء الذين لا يستطيعون إدراك هذه المرتبة هو أن يقفوا موقف التقليد من كتاب الله وسنة رسوله . وهذا هو المسلك الذى تؤمن عواقبه ، ويحول دون المؤمن ودون الشك أو الوقوع فى مزالق الخطر . وهذا المسلك هو الذى ارتضاه السلف فى حياة الرسول . وهو المسلك الحق ؛ إذ انصرفوا عن الجدل فى العقائد ، وآثروا اتباع الرسول الذى هداهم الله إلى الإيمان برسالته .

ومن واجب عامة المسلمين ، فى نظر الغزالى ، أن يقلدوا مذهب السلف ، وأن يقدسوا الله سبحانه وينزهوه عن الجسمية وتوابعها ، فلا ينسبوا إليه يداً أو وجهاً حسيين أو أصبعاً أو نزولا جسمياً . ذلك أن من ينسب الجسمية إليه تعالى لن يكون إلا عابد صنم ، وهذا هو ما يقرره أئمة السلف والخلف بإجماع . والتقديس أمر تتقبله الفطر السليمة وترتضيه العقول . فهو ليس بالمحال . فالآيات أو الأحاديث التى قد توهم التشبيه أو التجسيم يجب ألا تحمل

على حرفيتها . ومع ذلك،فليس للعامى أن يسأل عن تأويلها ، ولو سأل لوجب أن يزجر وينهر ، كما يزجر الصبيان إذا سألوا عن شيء ليس من شأنهم معرفته . فيكفى أن يفهم العامى التقديس فهماً إجمالياً . «والإيمان بالجمليات التى ليست معضلة ممكن .»

كذلك يجب عليه أن يعترف بالعجز فإن معرفة مراد الشرع من الألفاظ الموهمة للتجسيم أو التشبيه ليست على قدر طاقته . وليس فى اعتراف عامة المسلمين بالعجز ما يضيرها . فإن العارفين أنفسهم والعلماء أيضاً لهم حدودهم . وهم يعلمون أن ما يكشف لهم قليل بالنسبة إلى ما ينطوى عنهم .

وليس للجمهور أن يسأل لأنه يتعرض لما لا يطيقه ، ويخوض فيما ليس هو أهلا له . ولو أنه سأل جاهلا مثله لزاده جهلا ، وربما ورطه فى الكفر من حيث لا يشعر . أما إذا سأل عارفاً فإن هذا العارف يعجز عن تفهيمه . وذلك أمر تشهد به تجاربنا اليومية . فإن من يجهل حرفة دقيقة يعجز عن فهم التفاصيل التى يذكرها له الرجل الخبير بها . والأولى بالعامى أن يشتغل بالتقوى والعبادة وقراءة القرآن ؛ فإن هذه الطريق أكثر جدوى وأسلم عاقبة .

ويحظر الغزالى على العامى ، أو من فى حكمه ، كل تصرف فى الألفاظ أما بالترجمة وإما بالجمع والتفريق . فإن هذا التصرف يؤدى إلى فهم خاطىء لمراد الشرع ، وقد يتزلق بصاحبه إلى التجسيم أو التشبيه . كذلك ينبغى عدم التأويل لمن ليس أهلا له . وينطبق ذلك الحظر أيضاً على العامى ومن هم على شاكلته من أديب ونحوى ومفسر وفقيه ومتكلم ؛ بل ينطبق على كل عالم سوى هؤلاء الموهوبين للخوض فى بحار المعرفة ، ويريد بهم الغزالى رجال التصوف الذين يطلق عليهم اسم أهل الغوص . وهم،مع ذلك،كله «على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون» فالكف عن التأويل أسلم «خيفة من تحريك الدواعى وتشويش القلوب» .

وأجدر بالعامى أن يكف عن التفكير فيما لا يستطيع فهمه ، وعليه أن يشغل نفسه بالصلاة والذكر ، فإن لم يقدر فبعلم آخر من لغة ونحو ، فإن لم يستطع فبحرفة ، وإلا فبلعب ولهو يصرفه عن مخاطر الشرك . والحق أن العقائد واضحة لا تحتاج إلى هذا الجدل والريب ، وأدلة القرآن التى تشهد بوجود الخالق ووحدانيته وصدق رسوله ليست فى حاجة إلى جدل المتكلمين ؛ بل إنها تنفذ فى القلب وتسرى فى الروح ، وهى صالحة لجميع الناس على اختلاف مراتبهم ، فهى كالغذاء ينتفع به كل إنسان .

وأخيراً ، فليعلم المقلد من العامة أنه،إن خفى عليه شيء،فإنه لا يخفى على الرسول أو على الصديقين والأولياء . فيجب عليه « أن يعتقد أن ما انطوى عليه من معانى هذه الظواهر وأسرارها ليس منطوياً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعن الصديق،وعن أكابر الصحابة،وعن الأولياء والعلماء الراسخين ، وأنه إنما انطوى عنه لعجزه وقصور معرفته ، فلا ينبغى له أن يقيس بنفسه غيره . . » ذلك أن الناس قد خلقوا متفاوتين تفاوت المعادن من ذهب وفضة ورصاص وحديد . وهذا التفاوت ظاهرة واقعية تشهد بها الملاحظة والتجربة . ويمكن تشبيه مراتب الناس فى الفهم بمراتب القوم تجاه البحر المائج فهناك الجبان العاجز « الذى لا يطيق النظر إلى التطام الأمواج ، وإن كان على ساحله » ، ومن الناس من يطيق ذلك « ولكن لا يمكنه الخوض فى أطرافه وإن كان قائماً فى الماء على رجله » ، ومنهم « من لا يطيق رفع الرجل عن الأرض اعتماداً على السباحة . » وأعلى من ذلك مرتبة « رجل يطيق السباحة إلى حد قريب من الشط ، لكنه لا يطيق خوض البحر إلى لجته . » وأخيراً توجد جماعة قليلة من السباحين المهرة الذين يطيقون ذلك ، ولكنهم لا يطيقون الغوص فى عمق البحر إلى مستقره الذى يحتوى على نفائسه وجواهره .

ورغم هذا التفاوت العظيم ، ابتداء من العامة حتى العارفين ، فهناك حدود لا يتجاوزها عارف ولا عالم راسخ فى العلم . فإن حظيرة القدس « أعلى من أن تطأها أقدام العارفين وأرفع من أن تمتد إليها أبصار الناظرين » .

فهذا هو ما يجب على العامى (ومن فى حكمه) أن يؤمن به جملة ، وإن لم يحط به تفصيلا .

وهذا هو أيضاً ما يوجبه العقل الذى يسترشد بنور الشرع ، فى الرأى الحقيقى للإمام الغزالى .



الثـــلاثاء ٢٨ مارس ١٩٦١

جلســـة المســـاء

— ٧

الدكتور إبراهيم بيومي مدكور

الغزالي الفيلسوف



الغزالى الفيلسوف (١)

أبو حامد الغزالى عَلَم من أعلام الفكر الإنسانى ، يوضع إلى جانب سقراط وأفلاطون بين اليونان ، والقديس أوغسطين والقديس توماس بين اللاتين ، وديكارت وبسكال بين المحدثين . وهو قبل كل شيء حجة الإسلام ، طبع طائفة من الدراسات الإسلامية بطابعه ، ونحا بها منحى لا تزال آثاره ملحوظة إلى اليوم . أثار ما أثار من جدل ومناقشة ، وانتشرت تعاليمه فى البلاد الإسلامية المختلفة . ومنذ أوائل القرن السادس الهجرى ومفكرو الإسلام يتدارسونه وينقلون عنه ، ويحتجون به إلى اليوم .

ولم يقف أثره عند الشرق ، بل امتد إلى الغرب فى القرون الوسطى والتاريخ الحديث . فترجم بعض كتبه إلى اللاتينية ، وردد القديس توماس وروجر بيكون — بين كبار المدرسيين فى القرن الثالث عشر — آراءه مؤيدين لها أو معارضين ، وعنهما انتقلت إلى التاريخ الحديث . واستلفت الغزالى أيضاً نظر الفكر الغربى المعاصر ، فكان حظه من الدراسة عظيماً فى المائة سنة الأخيرة ، توافر عليه فريق من أعلام المستشرقين ، فأرخوا له ، وشرحوا آراءه ونظرياته ، وترجموا بعض كتبه . وأصبحنا نقرأ له فى الإنجليزية والفرنسية والأسبانية والألمانية ، كما نقرأ له فى العربية والفارسية واللاتينية .

*

وثقافة الغزالى خصبة متنوعة ، عميقة شاملة ، فهو فقيه وأصولى ، متصوف وأخلاقى ، متكلم وفيلسوف . وضع فى الفقه كتباً مطولة ومتوسطة

وموجزة تمتاز بدقة الترتيب ، ووضوح العبارة ، والبعد عن التعريفات الخيالية . ولا تزال تعد من أمهات كتب الفقه الشافعى ، وإن كانت لم تنل بعد حظها من النشر والتحقيق العلمى . وسلك بعلم الأصول مسلكاً خاصاً ، فربطه بالمنطق ، وعده باباً من أبواب مناهج البحث . وما الدراسات الأصولية إلا رسم لأسس التشريع الإسلامى ، وتحديد لخطة البحث فيه ؛ وكتابه « المستصفى » ، وهو حجة فى بابه ، خير شاهد على ذلك .

وإذا صح لنا أن نتحدث عن تصوف سنى على نحو ما ذهب إليه القشيرى ، فإن الغزالى منحه حياة وقوة لا يزال يعيش عليها حتى اليوم . وإذا كان ينكر الاتحاد والحلول اللذين قال بهما الجنيد والحلاج ، فإنه يسلم بالذوق والفيض والإلهام ، ويرى أن طهارة النفس سبيل لكشف الحجب والوصول إلى معلومات وحقائق لا يمكن الوصول إليها عن طريق الحس والعقل . ويختلط التصوف عند الغزالى بالأخلاق كل الاختلاط ، ويعد كتاب « الإحياء » بحق مؤلفاً صوفياً وأخلاقياً فى آن واحد . ولا نزاع فى أن الغزالى على رأس الأخلاقيين فى الإسلام ، فصل القول فى الأخلاق الدينية ، وأقامها على دعائم سيكلوجية ، حلل أمراض النفس ، وطب لها روحياً وجسمياً .

والغزالى من أكبر متكلمى الإسلام ، إن لم يكن أكبرهم ، أيد آراء الأشاعرة وأهل السنة ، وحاول أن يصبغ علم الكلام بصبغة صوفية بعد أن تمكن منه المذهب العقلى والمبادئ الفلسفية . وبرغم دعوته إلى « إلجام العوام عن علم الكلام » ، وقوله بـ « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، فإنه انتهى إلى آراء كلامية فيها عمق ودقة ونظر مجرد وفلسفة . وبرغم أنه قال « بتهافت الفلاسفة » ، وحمل عليهم حملة شعواء ، فإنه فتح الباب لإدماج الفلسفة فى الكلام ، ودرسها تحت كنفه على نحو ما صنع المتكلمون من بعده كالنسفى فى « عقائده » والأيجى فى « مواقفه » .

*

والواقع أن موقف الغزالى من الفلسفة يدعو إلى كثير من التساؤل : أفيلسوف هو حقاً ؟ وإن كان، فافلسفته؟ وما أثرها ؟ ولم حمل على الفلاسفة كل هذه الحملة ؟

وعندى أنه كان لا بد له أن يتفلسف ، وأن يتفلسف فى عمق وسعة . كان لا بد أن يتفلسف لأن الفلسفة فى عهده كانت جزءاً من الثقافة الكاملة ، فلا يستكمل الدارس ثقافته إلا إن ألم بقسط منها ؛ ذلك لأنه أضحى للمسلمين فلسفة يُسرت مواردها ، وتعددت كتبها . وإذا كانوا قد عنوا بالنقل عن غيرهم خلال القرنين الثانى والثالث الهجرى ، فإنهم بدءوا منذ القرن الرابع يفلسفون بأنفسهم ولأنفسهم ، وكونوا مدرسة فلسفية على رأسها الفارابى وابن سينا .

وكان لا بد للغزالى أن يتفلسف أيضاً ، لأنه شغف بالدراسات الكلامية فى سن مبكرة ، وتتلمذ لإمام الحرمين نحو ثمان سنوات ، وهو شيخ الأشاعرة فى عصره . وقد سبق للمعتزلة أن فلسفوا علم الكلام ، وأضحى فى أيديهم أول فلسفة إلهية فى الإسلام . ولم يخرج به الأشاعرة عن ذلك كثيراً ، وكل ما صنعوا أنهم صوروه تصويراً آخر .

ولم تقف الفلسفة فى القرن الخامس الهجرى عند الخاصة ، بل امتدت إلى العامة لانتشار المذاهب الكبرى وتعارضها ، فكان هناك رافضة وحنابلة ، شيعة وأهل سنة ، معتزلة وأشاعرة ، فلاسفة وعلماء . ويكفى أن نشير إلى بعض وجوه معبرة ، ففى هذا القرن عاش أبو عبدالله البغدادى الشيعى (٤١٣ هـ) ، والقاضى عبد الجبار شيخ المعتزلة (٤١٥ هـ) ، وأبو على ابن سينا شيخ الفلاسفة (٤٢٨ هـ) ، وابن الهيثم الرياضى والطبيعي المشهور (٤٣٠ هـ) ، وابن حزم حجة الأندلس (٤٤٤ هـ) ، والإسفراييني (٤١٨ هـ) ، والجوينى (٤٧٨ هـ) من كبار الأشاعرة ، والحسن بن صباح (٤٨٥ هـ) زعيم الباطنية . وللإسماعيلية والباطنية بوجه خاص دعاة كانوا

يطوفون بالبلاد الإسلامية شرقاً وغرباً ، ويعقدون حلقات يشرحون فيها مذهبهم وينقضون مذاهب خصومهم ، وفى مناقشاتهم دين وسياسة وعلم وفلسفة . وكان لا بد لمن يعيش فى خراسان والعراق أن يلم بذلك ، ويندفع بسببه نحو الفلسفة دفعاً ، وهكذا كان شأن الغزالى . وكم يذكرنى موقف الفلسفة فى هذا القرن بموقف الاعتزال فى القرن الثالث الهجرى ، اختلطا معاً بالسياسة فألّبت عليهما الخصوم والأحقاد .

وحين شاء الغزالى أن يفلسف ويتفلسف دفعه حب الاستطلاع أن يقرأ كثيراً ، قرأ لفلاسفة الإسلام كما قرأ لغيرهم . استوعب الفلسفة اليونانية كما ألم بالفلسفات الشرقية ، استهوته آراء الرواقيين وبعض رجال مدرسة الإسكندرية أكثر مما استهواه المذهب المشائى ، وتمكن كل التمكن من فلسفة أرسطو والفارابى وابن سينا . قرأ من الفلسفة ما قرأ بنيسابور فى النصف الأول من حياته ، ثم انتقل إلى بغداد فتفتحت أمامه آفاق فلسفية جديدة . وأخذ يقرأ مرة أخرى ، ويمعن فى التأمل والنظر طوال ثلاث سنوات كما ورد على لسانه فى « المنقذ من الضلال » . ونظرة إلى كتبه عامة تشهد بمدى وقوفه على التراث الفلسفى المتشعب المتنوع ، القديم والحديث .

ولقد ظهرت ثمار قراءته فيما كتب وألف ، فوضع فى المنطق أكثر من كتاب : أخصها « معيار العلم »، و « محك النظر » ، و « مقدمة المستصفى » . ووضع فى الفلسفة عامة كتابين كبيرين ، أولها « مقاصد الفلاسفة » ، وهو تلخيص شامل واضح للنظريات الفلسفية على نحو ما صورها الفارابى وابن سينا ، ويقع فى ثلاثة أقسام : أولها فى المنطق ، وثانيها وأطولها فى الإلهيات ، وثالثها فى الطبيعيات . وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية تحت عنوان Philosophia Allgazalis ، وقرىء ونوقش من مدرسين كثيرين ، ومن الغريب أن مقدمته لم تترجم ، على نحو ما حدث بالنسبة «لشفاء» ابن سينا . وهى تبين موقف الغزالى من أقسام الفلسفة المختلفة ، فهو يقر الرياضيات من حساب وهندسة ، لأنه ليس فيها ما يخالف العقل . ويقر المنطقيات أيضاً ، لأنها تهذب طرق

الاستدلال ويشترك فيها جميع النظار . ويرى أن الحق فى الطبيعيات مشوب بالباطل ، وأن الصواب مشتبه بالخطأ . أما الإلهيات فأكثر عقائد الفلاسفة فيها على خلاف الحق ، والصواب فيها نادر . وروجر بيكون الفرنسيسكانى الإنجليزى هو الذى وقف وحده — بين المدرسيين — على هذه المقدمة ، وتبين آراء الغزالى فيها .

والكتاب الثانى « تهافت الفلاسفة » ، أشهر كتبه ، وأخطرها ، وهو دون نزاع من أهم الكتب الفلسفية فى القرون الوسطى . كتبه فى سن النضج قبل أن يهجر بغداد بقليل ، فجاء عميقاً دقيقاً ، يؤذن بتمكن تام وسيطرة شاملة . فيه مادة غزيرة واعتراضات محكمة ، ولمس لصميم المشكلات ، ونقد حاد . جمع مشكلات الفلسفة الدينية ، إسلامية كانت أو مسيحية ، ولخصها فى عشرين مسألة ، ثم ناقشها الواحدة تلو الأخرى . وهذا ولا شك منهج جديد فى العرض والتأليف ، وفى جمعه بحث وهضم وفطنة واختيار ، وفى مناقشته أصالة وابتكار . وقوة هذا الكتاب مشهود بها ، وأخذه للقارئ ملموس ، وصداه فى الشرق والغرب لا يحتاج إلى بيان . وبعد مضى مائة عام من تأليفه ، رأى ابن رشد من واجبه ، دفاعاً عن الفلسفة ، أن يرد عليه فى كتابه « تهافت التهافت » . ولا شك فى أن الغزالى فى « تهافته » أكثر أصالة ، وأوضح شخصية ، وأعظم تحرراً .

و « المنقذ من الضلال » ، وهو من آخر ما ألف ، كتاب فلسفى وإن انتقد فيه المتكلمين ورد على الفلاسفة والباطنية . ولقد جمع هؤلاء فى سلك واحد ، لأنهم يعولون وإن اختلفوا على المعرفة العقلية ، وهو إنما يعتد بالمعرفة الذوقية . فاليقين الحق والإيمان الصادق ما انبعث من القلب وأملته الروح ، وبذا تطمئن إليه النفس وترضى عنه ، بل وتبتهج به وتغتبط له . ففى « المنقذ » إذن نظرية غزالية مكتملة للمعرفة ، شك على نحو ديكارت ليصل إلى اليقين ، على أن شكه لم يمتد إلى الحقائق جميعها ، وهناك حقائق ثلاث لم يتزعزع إيمانه بها قط ، ألا وهى وجود الله ، نبوة محمد ، اليوم

الآخر . والمعرفة الروحية فى رأيه مباشرة تنبعث من القلب ، نور من نور ، فهى أسمى مراتب اليقين .

*

والآن نستطيع أن نقرر أن للغزالى فلسفة ، وأن فلسفته دينية تقول بإله قادر عالم فعال لما يريد . خلق العالم بقدرته ، فليس ثمة مادة ولا زمان قديمان . وسيّر الكون على حسب إرادته ، دون حاجة إلى عقول أو نفوس فلكية على نحو ما تصور الفلاسفة والإسماعيلية . وشاء لخلقه الصلاح والهداية ، فأرسل إليهم رسلا من أنفسهم ، يستمدون الوحى منه ويصدرون عن تعاليمه . « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل » ، بلّغ الأمانة وأدى الرسالة ، وعلينا أن نستمسك بها ونسير على هديها . ولا حاجة بنا إلى تبليغ جديد ، ولا إلى إمام معصوم نتلقى عنه كما ذهب الباطنية التعليمية . ومع هذا لم يوصد الغزالى باب الفيض والإلهام ، وإن وقف به عند مرتبة دون مرتبة النبوة ، وقصره على الأولياء والعارفين .

ولا غرابة فى أن يكون للغزالى فلسفة دينية ، فهناك فلسفات دينية متلاحقة فى التاريخ قديمه ومتوسطه وحديثه . ولا ضير فى أن يغذيها بما يلائمها من آراء وتعاليم أخرى ، سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية . ولا تناقض فى أن يأخذ عن الفلاسفة أشياء ويرفض أخرى ، ولا محل لأن يكون فى هذا إخلاص أو رياء .

ومن حقه أن ينقد ما يشاء كما يشاء ، فما منا إلا ردّ ورد عليه إلا صاحب القبر هذا ، قالها مالك بن أنس وهو يحدث فى مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم . أما أن يتحول النقد إلى رمى بالكفر أو الزندقة ، فهذا ما قد لا يتّفق مع الغزالى عليه ، وقد رمى هو نفسه بما رمى به غيره حين وصل بعض كتبه إلى الأندلس إبان حياته .

وأغلب الظن أن الظروف السياسية المحيطة به والتى أشرنا إليها من قبل هى التى دفعته إلى شىء من هذا ، وذلك أن الباطنية التعليمية ، وهم أنصاف

فلاسفة ، أسرفوا فى استخدام العلم والفلسفة فى دعوتهم السياسية ، وكأنما أريد تحريم ذلك سداً للذرائع . ويظهر أن الغزالى المصلح الاجتماعى أحس لدى العامة ببلبلة فى الأفكار وانصرافاً عن تعاليم الدين ، فهناك من يستبيح المحرمات ، ومن يتحلل من العبادات ، وهناك الإباحى الذى لا يلتزم بمبدأ أو دين ، والشاك الذى ينكر الله واليوم الآخر . وخيل إلى الغزالى أنه يستطيع مع وزيره وصديقه نظام الملك عن طريق المدارس النظامية المنتشرة فى الدولة السلجوقية أن يعود بالأمور إلى نصابها ، ولكن لم يلبث الوزير والمعين أن قتل غدراً .

وأعتقد أن هذا فت نوعاً فى عضد مصلحنا ، فاتجه نحو طريق آخر للإصلاح والتقويم ، ألا وهو طريق الزهد والعبادة والخلوة والاعتكاف . ولعل فى هذا ما يفسر شيئاً من التطور الذى مر به تفكير الغزالى فى السبع عشرة سنة الأخيرة من حياته . فاتجه نحو سبيل أخرى من سبل البحث عن الحقيقة ، ألا وهى الكشف والذوق إلى جانب المعرفة العقلية والنقلية . ولا أدل على هذا من أنه وضع « المستصفى » قبيل وفاته بعامين أو يزيد قليلا ، وهو كتاب تشريع وضعى ، فى الوقت الذى كتب فيه « الدرة الفاخرة فى كشف علوم الآخرة » .

*

هذه بعض معالم الفكر عند الغزالى ، فيها ما يعين على ربط نواحيه بعضها ببعض ، وما يفسر ما قد يبدو من تعارض أو تناقض فى آرائه . والشخصيات العريضة فيها عادة مركز إشعاع يجلى ما قد يكتنف جوانبها من غموض أو ظلام .



٨ —

الدكتور عبد الرحمن بدوي

الغزالي ومصادره اليونانية



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الغزالي ومصادره اليونانية

قال أبو بكر بن العربى ، وكان من أخص أصحاب الغزالى : « شيخنا أبو حامد دخل فى بطون الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر[1] » .

وهذه ملحوظة دقيقة تلخص موقف الغزالى الفكرى كله ، وفيها تفسير لما كان فيه من قلق واضطراب أخذه عليه ابن طفيل فى « حى بن يقظان »[2] وابن رشد فى « فصل المقال » وفى « تهافت التهافت » ، كما نبه عليه ابن تيمية فى مواضع عديدة من كتبه ، نخص بالذكر منها « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول »[3] و « نقض المنطق »[4].

فمنذ أن بدأ يقرأ كتب الفلسفة ، ونحن نفترض أن ذلك كان فى حدود سنة ٤٨٤ هـ وهو فى الرابعة والثلاثين ، تغير مجرى تفكيره ، وحدثت له أزمة روحية كان من نتائجها أن شك فى اعتقاداته الموروثة . وهذا الشك كان أول دافع له إلى النظر العقلى الحر . وهو يعترف فى « ميزان العمل »[5] بما لهذا

---

(١) أورده ابن تيمية فى « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » ج ٢ ص ٢ (القاهرة سنة ١٩٥١ م) وفى « نقض المنطق » ص ٥٦ (القاهرة سنة ١٩٥١ م) .

(٢) ص ٦٤ . القاهرة ١٩٥٢ .

(٣) ج ١ ص ١٦٩ .

(٤) ص ٥٥ — ٥٦ .

(٥) ص ٢١٦ . القاهرة سنة ١٩٢٦ .

الشك من فائدة جلى ، قال : « إن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى » والحيرة والضلال ، ولا خلاص للإنسان إلا فى الاستقلال ، وتمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ، ودع شيئاً سمعت به   فى طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

هذا الشك المنهجى الذى دعا إليه الغزالى إنما كان ثمرة مطالعاته لكتب الفلسفة . وبلغ هذا الشك أوجه حوالى سنة ٤٨٧ هـ . هنالك أحس بأنه لن يستطيع المضى فى هذا الشك ، لأن طبيعته تميل إلى اليقين ، ولأنه بعد دفاعه المجيد عن الإسلام السنى ضد الباطنية بكتابيه « المستظهرى » و «حُجَّة الحق» ، حتى أصبح حجة الإسلام ، قد صار لزاماً عليه أن يؤدى دوره الجديد الذى أحس بأنه دوره ورسالته ، أعنى الدفاع عن الإسلام ، لا دفاع المتكلم أو الفقيه ، بل دفاع المشارك فى الفلسفة ، فقارن فى ذهنه بين عقائد الإسلام كما تصورها أصحابه من الأشاعرة ولقنها إياه أستاذه أبو المعالى الجوينى ، وبين إلهيات الفلاسفة المسلمين وبخاصة الفارابى وابن سينا . وسرعان ما تبين له التعارض بين هذه وتلك . فكان عليه ، وهو المدافع عن الإسلام ، أن يبدأ بضرب الفلاسفة بعضهم ببعض ليثبت تهافتهم ، وكان عن ذلك كتابه « تهافت الفلاسفة » الذى ألفه فى مستهل سنة ٤٨٨ هـ . حتى إذا ما خيل إليه أنه فرغ من الفلاسفة ، اتجه إلى البحث عن ملكة أخرى للمعرفة غير العقل الذى عليه اعتمد الفلاسفة فكان ذلك سبباً لتهافتهم ، وأخيراً وجد هذه الملكة فى الكشف والذوق عند الصوفية ، مما كان سبباً فى بدء مرحلة ثالثة وأخيرة فى حياته ابتداء من سنة ٤٨٨ هـ ، هى مرحلة التصوف .

ذلك هو منحنى التطور الروحى عند الغزالى . فهل استطاع أن يخرج من بطون الفلاسفة بعد أن دخل فيها ؟ هذا هو موضوع هذا البحث ، ويمكن أن يصاغ على نحو آخر بأن نبين أثر التراث الفلسفى اليونانى فى الغزالى فى المرحلة التالية لكفره بالفلسفة ، بل وتكفيره للفلاسفة فى بعض مذاهبهم ،

وسنرى فى خاتمة هذا البحث أن الغزالى لم يخرج أبداً من بطون الفلاسفة ، رغم كل محاولاته .

١ – « تهافت » الغزالى ورد يحيي النحوى على حجج برقلس فى قدم العالم :

فلنأخذ أولا أول كتاب ألفه فى هذه المرحلة ، وهو كتاب « التهافت » الذى رد به على الفلاسفة . وهنا سنجد أن الغزالى فى هذا الكتاب إنما يعتمد على كتاب لفيلسوف يونانى أفلاطونى محدث هو برقلس الأفلاطونى ، ورد يحيي النحوى عليه . وهذا الكتاب هو كتاب « حجج برقلس فى قدم العالم » الذى كان من حسن حظنا أن اكتشفنا له ترجمة عربية قديمة قام بها إسحق ابن حنين ، ونشرناها فى كتابنا « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (ص ٣٤ – ص ٤٢ . القاهرة سنة ١٩٥٥) . وقد وجدنا فيه الحجة الأولى من هذه الحجج ، وقد فقدت فى أصلها اليونانى ، ولم تبق لنا إلا فى هذه الترجمة العربية الفريدة ، وهذه مأثرة عظيمة من مآثر التراث العربى على التراث اليونانى . وهذه الحجج الثمانى عشرة قد رد عليها يحيي النحوى ، الفيلسوف الإسكندرى ، بكتاب كبير ، يثبت فيه أن العالم محدث وليس قديماً . وهذا الرد قد ترجم إلى العربية ، إذ ذكر القفطى أنه كانت لديه نسخة بالعربية طبعاً من رد يحيي النحوى (القفطى ، نشرة لبرت ص ٨٩) . كما أننا نجد البيرونى فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » ينقل عن كتاب يحيي النحوى هذا فى ثلاثة مواضع (صفحات ١٧ ، ١١١ ، ١١٤) ، وكذلك يذكره الشهرستانى فى « الملل والنحل » (طبعة كيورتن ، ص ٣٣٨ – ٣٤٣) فيورد ما سماه باسم « شبه برقلس فى قدم العالم » ، ويقول إنه أفرد كتاباً للرد عليها ، فضلا عن ابن الخمار المتوفى بعد سنة ٤٠٧ هـ فقد دافع عن رد يحيي النحوى برسالة صغيرة « فى أن دليل يحيي النحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا » – وقد عثرنا على هذه الرسالة ونشرناها أيضاً . وهذا يدل على مدى انتشار حجج برقلس ورد يحيي النحوى عليها فى العالم الإسلامى ، فمن

الطبيعي جداً أن يعرف الغزالى حجج برقلس ورد يحيي النحوى . ولئن كان الغزالى لم يذكر اسم برقلس ولا اسم يحيي النحوى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » فإن هذا لا يدل على شيء ، لأن الغزالى لا يذكر مصادره ، وخصوصاً هنا يعنيه أن يخفى مصدره لأنه يحيي النحوى ، ويحيي النحوى فيلسوف . على أنه يكفى المرء أن يقرأ كتاب يحيي النحوى فى رده على برقلس فى قوله بقدم العالم ليكتشف فى الحال أن الغزالى ينقل خلاصة ما قاله يحيي النحوى فى رده ، ولا يكاد يضيف شيئاً جوهرياً إليه ، إنما الخلاف فى العبارات والاصطلاحات وطريقة صياغة الحجاج .

فالحجة الأولى التى يوردها الغزالى (ص ٢٣ من نشرة بويج . بيروت سنة ١٩٢٧) وهى قول القائلين بقدم العالم إنه يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ، هذه الحجة هى الحجة الثالثة من حجج أبرقلس ، وقد رد عليها يحيي النحوى بمثل ما أورده الغزالى باعتراضاته وإلزاماته والردود على الاعتراضات والإلزامات . والحجة الثانية (ص ٥١ — ٥٢) من حجج القائلين بقدم الدهر — وهى الخاصة باستحالة التقدم بالزمان — هى بعينها الحجة الخامسة من حجج برقلس ، وقد رد عليها النحوى بما سيقوله الغزالى أيضاً . والدليل الثالث عند الغزالى (ص ٦٦ — ٦٧) يناظر الحجة الثانية من حجج برقلس ، وإن اختلفت العبارة إذ بدأت فكرة الممكن والواجب تدخل فى الإلهيات بدلا من المثال والممثول أو الصورة وشبيهها المحاكى .

وبالمثل يقال عما أورده الغزالى للفلاسفة من حجج على أبدية العالم والزمان والحركة فلها كلها نظائرها فى حجج برقلس ، خصوصاً السابعة والثامنة والتاسعة ، وما أورده يحيي النحوى من ردود عليها .

ومن هذا نرى بوضوح أن الغزالى فى « التهافت » إنما رد على آراء بعض الفلاسفة بآراء البعض الآخر ، وبعبارة أدق نراه رد على المشائين ومن شايعهم مثل أبرقلس ، بكلام استعاره من فيلسوف تأثر بأفلاطون أكثر مما تأثر

بأرسطو فى الإلهيات ، فضلا عن أنه فيلسوف ذو دين ، ونعنى به يحيى النحوى الذى كتب رده هـذا سنة ٥٢٩ ميلادية كما يظهر من نص كلامه فى المقالة ١٦ ف ٤ (ص ٥٧٩ س ١٤ من نشرة Raabe)[1].

٢ — توبيخ النفس ومعاتبتها فى « الإحياء » و « معاذلة النفس » المنسوب إلى هرمس :

وموضوع ثان تأثر فيه الغزالى بالتراث الفلسفى اليونانى ، وهو باب « توبيخ النفس ومعاتبتها » فى كتاب المراقبة والمحاسبة ، وهو الكتاب الثامن من الربع الرابع ، ربع المنجيات من « إحياء علوم الدين » (ج ٤ ص ٣٥٥ — ٣٦٠ . القاهرة سنة ١٩٥٦) . فهذا الباب أو بتعبير الغزالى : « الرابطة السادسة فى توبيخ النفس ومعاتبتها » قد تأثر فيه الغزالى نموذجاً يونانياً رائعاً ، هو كتاب « معاذلة النفس » المنسوب عادة إلى هرمس ، وأحياناً قليلة إلى أفلاطون ، وهو على كل حال من الكتب المنحولة الموضوعة فى العهد الهلينى المتأخر ، ويدعى أحياناً فى بعض المخطوطات باسم : « كتاب معاذلة النفس » وأحياناً أخرى ينسب إلى أرسطوطاليس ، ويدعى « زجر النفس » كما أشار إلى ذلك حاجى خليفه (جـ ٣ ص ٥٤٠ تحت رقم ٦٨٤٦) . وقد نشرنا هذا الكتاب ضمن كتابنا « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » ، وحققنا فى مقدمته أن هذا الكتاب من العهد الهلينى المتأخر ، أى قبل الإسلام ، فيما بين القرنين الثالث والخامس الميلاديين ، وأنه أثر من آثار الهرمسية التى غزت الفكر اليونانى المتأخر ، ولعل كاتبه كان وثنياً زاهداً مؤمناً بالأفلاطونية المحدثة والغنوصية ، فهو إذن أدخل فى باب الأدب الهرمسى Littérature hermétique الذى انتشر انتشاراً هائلا تحت اسم هرمس ، وهو اسم مجهول عام غامض ، وذلك فى فترة انحلال الحضارة اليونانية الرومانية .

---

(١) Joannes Philoponus : de Aeternitate mundi contra. Proclum. Edit. Hugo Rabe. Lipsiae, B.G. Teubner, 1899.

لكن تأثر الغزالى إنما هو بالصياغة وطريقة المناجاة ، فالكتاب كان بمثابة نموذج أدبى يونانى عارضه الغزالى بنموذج إسلامى من نفس القالب ، وتتردد فيه أحياناً نفس المعانى . لكن الغزالى حرص كل الحرص على أن يصبغه بالصبغة الإسلامية القرآنية ، نظراً إلى أنه لعله اشتم فى نموذجه أن روحه يونانية وثنية وإن كانت زاهدة رفيعة السمو الروحى . وإن القارئ لهذا الفصل فى كتاب « الإحياء » للغزالى ليدهشه هذا القالب الذى صبت فيه عباراته ، إذ لا نجد هذا القالب عند كاتب إسلامى آخر قبل الغزالى ولا بعده .

فلننظر فى التشابه بين هذا الفصل من « الإحياء » وبين كتاب « معاذلة النفس » المنسوب إلى هرمس .

فنلاحظ أولا أن العنوانين متشابهان : فالغزالى يقول : « فى توبيخ النفس ومعاتبتها » ، وعنوان كتاب هرمس هو : « معاذلة النفس » .

وكلا الفصلين — أعنى فصل الغزالى ورسالة هرمس — مقسم إلى فقرات كل فقرة منها تبدأ بقوله : « يا نفس ! » ، وتتكرر أحياناً كثيرة فى سياق الفقرة ، بقوله : « يا نفس » ، أو « أيتها النفس » .

فالغزالى مثلا يقول فى مطلعها : « يا نفس ! ما أعظم جهلك ! تدعين الحكمة والذكاء والفطنة ، وأنت أشد الناس غباوة وحمقاً . . . يا نفس ! لو واجهك عبد من عبيدك بل أخ من إخوانك بما تكرهينه ، كيف كان غضبك عليه ومقتك له ! فبأى جسارة تتعرضين لمقت الله وغضبه وشديد عقابه ؟ . . ويحك يا نفس ! كأنك لا تؤمنين بالحساب وتظنين أنك إذا مت انفلت وتخلصت ؟ وهيهات . . فإن كنت يا نفس قد عرفت جميع ذلك وآمنت به فمالك تسوفين العمل والموت لك بالمرصاد ؟ ! . . فإذا كنت أيتها النفس لا تفهمين هذه الأمور الجلية وتركنين إلى التسويف ، فما بالك تدعين الحكمة ، وأية حماقة تزيد على هذه الحماقة ؟ ! . . يا نفس ! أما تستعدين للشتاء بقدر طول مدته فتجمعين له القوت والكسوة والحطب وجميع

الأسباب . . . أفتظنين أيتها النفس أن زمهرير جهنم أخف برداً وأقصر مدة من زمهرير الشتاء . . . ويحك يا نفس ! انزعى عن جهلك وقيسى آخرتك بدنياك . . إن كنت تعتقدين فى نفسك العقل والذكاء ، يا نفس ما أعجب أمرك وأشد جهلك وأظهر طغيانك . . . ولعلك يا نفس أسكرك حب الجاه . . . فكيف تبيعين يا نفس ما يبقى أبد الآباد بما لا يبقى أكثر من خمسين سنة ؟! . فإن كنت يا نفس لا تتركين الدنيا رغبة فى الآخرة لجهلك وعمى بصيرتك فمابالك لا تتركينها ترفعاً عن خسة شركائها وتنزهاً عن كثرة غبائها ؟! . ويحك يا نفس ! قد أشرفت على الهلاك واقترب الموت وورد النذير . فمن ذا يصلى عنك بعد الموت ، ومن ذا يصوم عنك بعد الموت ، ومن ذا يترضى عنك ربك بعد الموت ؟ . . أما تعلمين يا نفس أن الموت موعدك والقبر بيتك والتراب فراشك والدود أنيسك والفزع الأكبر بين يديك . أما علمت يا نفس أن عسكر الموتى عندك على الباب ينتظرونك وقد آلوا على أنفسهم كلهم بالأيمان المغلظة أنهم لا يبرحون من مكانهم ما لم يأخذوك معهم ؟ أما تعلمين يا نفس أنهم يتمنون الرجعة إلى الدنيا يوماً ليشتغلوا بتدارك ما فرط منهم ؟ . . يا نفس ! إن المذنب أنتن من العذرة ، وإن العذرة لا تطهر غيرها ؛ فلم تطمعين فى تطهير غيرك وأنت غير طيبة فى نفسك ؟ ! ويحك يا نفس ! لو عرفت نفسك حق المعرفة . . . ويحك يا نفس ما أغدرك ! ويحك يا نفس ما أوقحك ! ويحك يا نفس ما أجهلك وما أجرأك على المعاصى ! ويحك كم تعقدين فتنقضين ! ويحك كم تعهدين فتغدرين ! ويحك يا نفس أتشتغلين مع هذه الخطايا بعمارة دنياك كأنك غير مرتحلة عنها ! أما تنظرين إلى أهل القبور . . ويحك يا نفس أما لك بهم عبرة ؟ ! أما لك إليهم نظرة ؟ . . احذرى أيتها النفس المسكينة يوماً آلى الله فيه على نفسه ألا يترك عبداً أمره فى الدنيا ونهاه حتى يسأله عن عمله : دقيقه وجليله ، سره وعلانيته ، فانظرى يا نفس بأى بدن تقفين بين يدى الله وبأى لسان تجيبين . . . واعلمى يا نفس أنه ليس للدين عوض ، ولا للإيمان

بدل . . . فاتعظى يا نفس بهذه الموعظة واقبلى هذه النصيحة ، فإن من أعرض عن الموعظة فقد رضى بالنار ، وما أراك بها راضية ، ولا لهذه الموعظة واعية » .

وبالمثل نجد كتاب « معاذلة النفس » المنسوب إلى هرمس قد صيغ كله على هذا النمط والأسلوب ، فكل فقرة فيه تبدأ بقوله : « يا نفس » ، ولكن فقراته قصار نوعاً عن فقر الغزالى . ولنورد من فقرات هرمس ما يتفق مع المعانى التى وردت فى فقرات الغزالى .

فمن المعانى البارزة فى كلام الغزالى : أن النفس منساقة إلى التهلكة ولا تتعظ ، ومن هنا التشاؤم فى عباراته . وهرمس يقول فى هذا المعنى : « يا نفس ! حتى متى ، وإلى متى أنا سائق لك إلى طريق المنفعة والنجاة لى ولك فلا تنساقين ، وأنت سائقة لى إلى طريق الهلكة والمضرة لى ولك فلا أنساق معك ؟ . . يا نفس ! ما أنت منصفة ولا عادلة ولا عاقلة » (ص ٨٣) ؛ وقال : « يا نفس ! إنى لأتأمل حالك فيطول تعجبى منه ! تظهرين بالقول أنك زاهدة فى الشقاء والأحزان ، وأنت بالفعل راغبة فيها وملازمة لها ، ومغابطة لأهلهما عليهما » (ص ٩٥) وقال أيضاً : « يا نفس ! كل مكروه أصابك وأنت فى عالم الكون فتيقنى أن سببه وأصله هو من قبلك ومن حيث خطوك وزللك » (ص ٩٩) .

ومن المعانى البارزة عند الغزالى أيضاً الرغبة عن الدنيا ووجوب التخلى عنها . وهذا نجده فى كلام هرمس فى قوله : « يا نفس ! ليس الزهد فى الدنيا ترك تزويقها وإصلاحها مع الرضا بالمقام فيها . وإنما الزهد التام الرضا بالتحول عنها والاشتياق إلى النقلة منها . وكذلك يا نفس : ليس الزهد فى عالم الطبيعة ترك لذاته وشهواته مع الرضا بالمقام فيه ، وإنما الزهد بالحقيقة شدة الشوق إلى مفارقته والراحة منه ومن معاندته ومضادته واختلافه وظلمته ، فينبغى لك يا نفس أن تعتقدى الشوق إلى الموت الطبيعى والرضا به . . أليس تعلمين

يا نفس أن بالموت الطبيعي تنتقلين من الضيق إلى السعة ، ومن الفقر إلى الغنى ، ومن الحزن إلى السرور ، ومن الخوف إلى الأمن ، ومن التعب إلى الراحة ومن الألم إلى اللذة ومن المرض إلى الصحة ومن الظلمة إلى النور ؟ »

ولكن هذا التشابه الواضح فى الصياغة وفى بعض المعانى البارزة يجب ألا ينسينا الفارق بين الكاتبين .

فهرمس (المنحول طبعاً) يستخدم العبارات الفلسفية الأفلاطونية المحدثة كثيراً فى كلامه مثل العقل وكونه للنفس كالأب ، والطبيعة وكونها كالزوجة ، وكلامه عن دار المحسوسات ودار المعقولات ، وأن النفس سجن للبدن ، والجوهر الصورى . . يدخل فى الاصطلاحات الأفلاطونية المحدثة ـ أما الغزالى فكلامه بسيط مستمد من معانى القرآن وعباراته دون إدخال أى اصطلاح فلسفى ، كما هو شأنه فى كتاب « الإحياء » كله لأنه يتجه به إلى عامة الناس . ولهذا نستطيع أن نقول على وجه العموم إن الغزالى إنما تأثر بالروح العامة ثم بأسلوب الكتابة فى رسالة « معاذلة النفس » لهرمس ، وفيما عدا ذلك يدخل جل بل كل كلامه فى الإطار الإسلامى الخالص ، خصوصاً وليس فى رسالة هرمس أدنى إشارة إلى حساب وعقاب وآخرة ، بينا الغزالى يحرص كل الحرص على توكيد هذه المعانى فى معاتبته للنفس بتخويفها بها لزجرها . ومن هنا كان من الممكن استخراج فلسفة واضحة المعالم بادية الأسارير من رسالة هرمس ، أما من فصل الغزالى فى « الإحياء » فلا نكاد نستخرج غير جمل مؤثرة فى الوعظ . لكن ليس لنا أن نقوم بالتقويم بين الاثنين ، لأن هدف كليهما ، والجمهور الذى يتجه إليه كلاهما ـ مختلف .

٣ ـ « مشكاة الأنوار » للغزالى و « تساعات » أفلوطين :

وهنا نصل إلى الموضوع الثالث فى هذا البحث وهو تأثر الغزالى بأفلوطين فى نظرية النور التى عرضها فى « مشكاة الأنوار » ، خصوصاً فى الفصل الأول منها وهو « فى بيان أن النور الحق هو الله تعالى ، وأن اسم النور لغيره

مجاز محض لا حقيقة له » . وهذا الرأى قد قال به قبل ذلك بعض الباحثين ، خصوصاً ڤنسنك فى مقال[1] له بين فيه أن هذا الفصل ليس إلا عرضاً فضفاضاً paraphrase للفصل الخامس من التساع الرابع من « تساعات » أفلوطين (ج ٤ ص ١٥٤ — ١٦٧ من نشرة وترجمة بربيه . باريس سنة ١٩٢٧) ، وعنوانه : فى الإبصار Ἡ περὶ ὄψεως . وقال ڤنسنك إنه لا بد أن يكون الغزالى قد قرأ ترجمة هذا الفصل الخامس من التساع الرابع ومنه استمد كلامه فى الفصل الأول من « مشكاة الأنوار » (ص ١١٢—١٢٧ من طبعة القاهرة سنة ١٩٣٤ ضمن : « الجواهر الغوالى من رسائل الإمام حجة الإسلام الغزالى » طبع محيى الدين صبرى الكردى) ، أو خلاصة له .

لكن الدليل الكتابى على ترجمة هذا الفصل كان قد أعوز الباحثين ، مما جعل فرض ڤنسنك بمعزل عن التأييد . غير أننا عثرنا على هذا الدليل الكتابى فى المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقى فى مكتبة بودلى بأكسفورد ، الذى يحتوى على شذرات نسبت إلى « الشيخ اليونانى » ، وهذه الشذرات قسم منها مأخوذ من الفصل الخامس من التساع الرابع ، هذا الذى يعنينا هنا . وقد نشرنا هذه الشذرات فى كتابنا « أفلوطين عند العرب » ، ص ١٨٩ — ١٩٢ (القاهرة سنة ١٩٥٥) . وبهذا ثبت بالدليل القاطع أن الفصل الخامس من التساع الرابع لأفلوطين قد ترجم ملخصاً إلى العربية وشطر كبير منه مترجم حرفياً كما فى أصل أفلوطين .

بيد أننا نرى أن ڤنسنك يغالى حين يقول إن الفصل الأول من « مشكاة الأنوار » ليس إلا « ملخصاً فضفاضاً للفصل الخامس من التساع الرابع لأفلوطين . ذلك أن أفلوطين فى هذا الفصل يقصر كلامه على الرؤية والإبصار ، فيتحدث عن طبيعة الوسط القائم فى مجال الرؤية بين العين والشىء

---

(١) أشار ڤنسنك إلى هذا الرأى أولا فى كتابه La Pensée d'Al-Ghazzâli ص ١٤ ؛ أما المقال المذكور فنشره فى Semietische Studien uit de Nalatenschap van A.J. Wensinck, Leiden 1941, pp. 192-212.

المبصر ، فيقول إن هذا الوسط هو النور ، والنور نوران : نور باطن فى العين ، ونور فى المصدر المضىء ، وبينهما نور الوسط الذى يربط بينهما . ولكن أفلوطين يستبعد كل الفروض التى تسند إلى الوسط دوراً فى الإبصار ، ويقول إن الإبصار إنما يرجع إلى فعل مباشر من الشىء المبصر على البصر ، مستقلا عن تأثيره فى الوسط . ولهذا يقول فى الترجمة العربية : «والبصر لا يحتاج فى نيله المحسوس إلى الهواء المتوسط بينه وبين المحسوس ، بل إنما يحتاج إلى الضوء فقط» (ص ١٩٢) .

أما الغزالى فإنه فى هذا الفصل الأول من «مشكاة الأنوار» لايعنى بنظرية الإبصار والوسط ، بل غرضه الرئيسى هو أن يقول إن النور يطلق بالاشتراك على نور البصر وعلى نور العقل أو البصيرة ، وإن الثانى أحق من الأول باسم النور ، لأن « نور البصر موسوم بأنواع من النقصان منها أنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه ، ولا يبصر ما بعد منه ولا ما قرب جداً ، ولا يبصر ما هو وراء حجاب ، ويبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها ، ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها ، ويبصر أشياء متناهية ولا يبصر ما لا نهاية له ، ويغلط كثيراً فى إبصاره فيرى الكبير صغيراً ويرى البعيد قريباً والساكن متحركاً والمتحرك ساكناً . فهذه سبع نقائص لا تفارق العين الظاهرة » ، بينما فى قلب الإنسان عين تدرك هذه الأمور وتخلو من تلك النقائص ، وهى التى يعبر عنها تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنسانى ، فهذا أولى بأن يسمى نوراً من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع :

١ – فالعين لا تبصر نفسها ، بينما العقل يدرك غيره ويدرك نفسه .

٢ – والعين لا تبصر ما قرب منها قرباً مفرطاً ولا ما بعد ، بينما العقل يستوى عنده القريب والبعيد .

٣ – والعين لا تدرك ما وراء الحجاب ، بينما العقل يتصرف فى العرش والكرسى وما وراء حجاب السموات وفى الملأ الأعلى والملكوت كتصرفه فى عالمه الخاص به .

٤ — والعين تدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها الأعلى دون باطنها ، والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشـياء وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها ويستنبط أسبابها وعللها .

٥ — والعين تبصر بعض الموجودات ، أما العقل فمجاله كل الموجودات .

٦ — والعين لا تبصر ما لا نهاية له ، بينما العقل يدرك اللانهائيات .

٧ — وأخيراً العين تغلط في الرؤية أما العقل فإنه إذا تجرد من غشاوة الوهم والخيال فلا يتصور أن يغلط بل يرى الأشياء على ماهي عليه .

والنتيجة لهذا كله أن العقل أولى باسم النور من العين ، إلى درجة يصح معها أن يقال إن العقل هو الذى يستحق اسم النور ، لا العين .

وإذا كان ما يبصر نفسه وغيره أولى باسم النور ، فإن ما يبصر به غيره أولى من هذا باسم النور من الذى لا يؤثر فى غيره أصلا ؛ ولهذا فإن الذى يؤثر فى غيره أيضاً أحرى أن يسمى سراجاً منيراً لفيضان أنواره على غيره ، وهذه الخاصة توجد للروح القدسى النبوى إذ تفيض بواسطته أنوار المعارف على الخلق ، وبهذا يفهم تسمية الله النبي محمداً سراجاً منيراً . وهناك أنوار سماوية ، وأخرى أرضية ، وتترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض: فالأقرب من المنبع أولى باسم النور لأنه أعلى مرتبة ، بيد أنها لا تتسلسل فى ترتيبها التصاعدى إلى غير نهاية بل ترتقى إلى منبع أول هو النور لذاته وبذاته ، ليس يأتيه نور من غيره ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها ؛ واسم النور أحق به وأولى من كل ما عداه ، بل اسم النور على غير النور الأولى مجاز محض ، إذ كل ما سواه فهو من حيث ذاته لا نور له ، بل نوره مستعار من غيره ، ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها ، بل بغيرها . ولهذا فإن النور الحق هو الله تعالى .

وإنما نجد بذور نظريات الغزالى هذه لا فى الفصل الخامس من التساع الرابع ، بل فى الفصل الخامس من التساع الخامس ؛ وهذا الفصل الأخير

قد ورد ملخصاً فى رسالة العلم الإلهى المنسوبة إلى الفارابى والتى هى فى الحقيقة ليست إلا مقتطفات من التساع الخامس من تساعات أفلوطين ، وقد نشرنا هذه الرسالة فى « أفلوطين عند العرب » وبهذا أصبح من المؤكد أنه لابد أن يكون الغزالى قد تأثر بها فى حديثه هنا عن نور العقل . فقد ورد فى هذه الرسالة ما يلى : « إن أول فعل الفاعل الأول العقل . والعقل إنما هو ضوء سائح من ذلك الجوهر الكريم كما يسيح ضوء الشمس على الأشياء من الشمس فعلى هذا ابتدع الفاعل الأول الأشياء العقلية كلها . . إن الأشياء العقلية ضوء من ضوء ذلك العقل . الضوء باق فى الأشياء العقلية غير مباين لها ولا هى هو ، بل هو غيرها » (ص١٧٥) . وقال أيضاً بعد ذلك : « لما أراد الفاعل الأول إبداع الأشياء أبدع العقل الذى هو ضياء من ضوئه ، ثم أبدع العقل الحسى ، وهو ضياء من ضوء العقل » . وهذه المواضع التى أوردناها تناظر خصوصاً البندين السابع والثامن من الفصل الخامس من التساع الخامس وهى فعلا التى يمكن أن يكون الغزالى قد تأثر بها فى الفصل الأول من «مشكاة الأنوار» ، لا كما زعم فنسنك من أن الغزالى لخص فى هذا الفصل الفصل الخامس من التساع الرابع . وما كان لنا أن نصل إلى هذه النتيجة قبل أن نكتشف أن البندين السابع والثامن من الفصل الخامس من التساع الخامس لأفلوطين قد ترجم إلى العربية ، ترجمة نشرناها فى كتابنا « أفلوطين عند العرب » .

ولكن أصالة الغزالى مصونة إلى حد غير قليل فى هذه الفروق والتفريعات التى أقامها بين نور البصر ونور العقل ، وفى ربطه بين نظرية النور الأفلاطونية المحدثة وبين الآية الكريمة فى سورة النور : « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء » .

صحيح أنه لم يضف شيئاً من الناحية الفلسفية بهذا الربط ، ولكنه كان فى ذلك مخلصاً للمنهج الذى اتخذه لنفسه ، وجعله رسالته الفكرية ، ألا وهو تبرير وجود النظريات الفلسفية الحقة فى الدين .

والواقع أننى أرى أن الغزالى فى المرحلة الأخيرة من حياته ، إنما جعل رسالته الفكرية هى استخدام هذا المنهج ، استخداماً قد يضطره أحياناً إلى البعد عن المصطلحات الفلسفية التى جرى بها الاستعمال ، حتى تبدو أقرب إلى المعانى الدينية أو النصوص القرآنية .

لقد فعل الغزالى هذا فى أظهر صورة فى كتابه « القسطاس المستقيم » ، فقد أراد فى هذا الكتاب أن يستخرج أصول الأقيسة المنطقية من القرآن ، حتى يستطيع أن يقول إنه تعلم الموازين من القرآن ثم وزن بها جميع المعارف الإلهية فوجدها جميعاً موافقة لما فى القرآن . واضطر من أجل هذا إلى تغيير أسماء الاصطلاحات المنطقية ، فبدلا من أن يقول الشكل الأول من أشكال القياس الحملى قال : الميزان الأكبر من موازين التعادل ؛ وبدلا من الشكل الثانى قال : الميزان الأوسط ؛ وبدلا من الشكل الثالث قال : الميزان الأصغر وبدلا من القياس الشرطى المتصل قال : ميزان التلازم ؛ وبدلا من القياس الشرطى المنفصل قال : ميزان التعاند . وفيما عدا هذا لم يأت الغزالى تحت هذه الأسماء بأى جديد بخلاف ما هو معروف فى كتب المنطق ، مع اعترافه بأن هذه الأسماء التى وضعها لا تتفق مع الاصطلاح الجارى به الاستعمال .

ويقول صراحة ، حينما سأله مخاطبه من أهل التعليم : « هذه الأسامى : أنت ابتدعتها ، وهذه الموازين أنت انفردت باستخراجها — أم سبقت إليها ؟ » فأجاب الغزالى : « أما هذه الأسامى فإنى ابتدعتها ، وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن ، وما عندي أنى سبقت إلى استخراجها . ولها عند مستخرجها من المتأخرين أسماء أخر سوي ما ذكرته ، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى — صلى الله عليهما وسلم — أسامى أخرى كانوا

قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام . ولكن بعثنى على إبدال كسوتها بأسامى أخرى غير ما سموها به ما عرفت من ضعف قريحتك وطاعة نفسك إلى الأوهام » (« القسطاس المستقيم » ص ١٧٥ ؛ القاهرة سنة ١٩٣٤ م ضمن مجموعة : « الجواهر الغوالى من رسائل الإمام حجة الإسلام الغزالى ») .

وهذا نص فريد وفى غاية الأهمية لأنه يدلنا أولا على أنه غير الأسماء ليقربها إلى أذهان العامة ، فهو إذن يقرب الفلسفة إلى عامة الناس بإلباسها ثوباً دينياً .

وهو ثانياً — وهذا هو الأهم — يقرب الفلسفة من الدين بأن يقول بحجة مشهورة قال بها فيلون اليهودى والقديس أوغسطين من قبل ، وهى أن الفلسفة اليونانيـــة مأخوذة عن صحف إبرهيم وموسى ، تعلمها حكماء اليونان من صحف إبرهيم وموسى وأعطوها أسماء أخرى . ولأول مرة نجد لدى مفكر مسلم هذا الرأى الذى كان يظن من قبل أنه لم يقل به إلا فيلون اليهودى ثم القديس أوغسطين . ولا نعلم أنه ترجم شىء من آثار هذين إلى العربية حتى تقوم مظنة تأثر منهما فى الغزالى . وإنما الغزالى بثاقب بصيرته قال بهذا القول الذى شاركه فيه علمان كبيران فى دينين سماويين آخرين ، مما يحقق القول بأن العقول الكبرى تتلاقى .

*

وهكذا نرى الغزالى قد تأثر فى هذه الموضوعات الثلاثة على الأقل بالفلسفة اليونانية تأثراً ظاهراً قوياً فى المرحلة الأخيرة من حياته ، تلك المرحلة التى بدأت فى سنة ٤٨٨ هـ وفيها أظهر انصرافه عن الفلسفة وكفره بالفلاسفة . والواقع أنه بقى — رغم كل ما بذله — فى بطون الفلاسفة ولم يقدر أن يخرج منها كما قال أبو بكر ابن العربى وما تظاهر به من طعن فى الفلسفة ، لم يكن يقصد به الطعن إلا فى الظاهر ، ابتغاء التقريب بينها وبين الدين حتى يستطيع أن يجعل الفلسفة مقبولة فى رحاب الدين السنى ؛ وما نراه من تغييره

للاصطلاحات إنما قصد منه أيضاً إلى هذا التقريب ، ولم يكن قصده أبداً إلى صرف أهل الدين عن الفلسفة ، بل بالعكس رمى إلى جعلها مقبولة لديهم . ومن هنا التناقض الظاهر فى موقفه .

وقد صدق ابن تيمية بنظره الثاقب ، رغم ضيق أفقه ، فى الكشف عن هذا التناقض فى موقف الغزالى ، حين قال ابن تيمية فى كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » إن الغزالى فى « التهافت » كان يقابل كلام الفلاسفة تارة بكلام المعتزلة ، وتارة بكلام الكرامية ، وتارة بكلام الواقفية ، وتارة بكلام الأشعرية « وصار فى البحث مع الفلاسفة إلى مواقف غايته فيها بيان تناقضهم ، « وإذا ألزموه تناقضه فر إلى الوقف » . وتفسير هذا أن الغزالى لم يكن يقصد القضاء على الفلسفة ، كما لم يقصد التمسك بمواقفهم كلها ، وإنما أراد التقريب بين موقف المتكلمين وموقف الفلاسفة ، ولم يتخذ موقفاً موحداً فى الرد ، لهذا فإنه لم يضرب الفلاسفة بالمتكلمين فحسب ، بل ضرب المتكلمين أيضاً بعضهم ببعض . ولما أخذ فى طريق التصوف بقى متأثراً بالفلسفة ، خصوصاً بعد أن مر بالفترة الأولى من فترات التصوف ، ولكن هذه الفلسفة التى أثرت فيه هى الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، بعد أن كان فى طور اشتغاله بالفلسفة من سنة ٤٨٤هـ إلى سنة٤٨٧هـ متأثرا بأرسطو والمشائية اليونانية والإسلامية على السواء .

ولهذا نستطيع أن نقرر بكل اطمئنان أن الغزالى لم يهجر الفلسفة إلا ليتحول إلى فلسفة أخرى ؛ لقد هجر فلسفة أرسطو وأتباعه اليونانيين والمسلمين ، ليتحول إلى فلسفة أفلوطين والأفلاطونية المحدثة بعامة ، وظل لهذه الأخيرة مخلصاً حتى آخر عمره .

وهنا قد يتساءل المرء : وما الجديد إذن فى الغزالى ؟

والجواب واضح وهو أن الجديد فى الغزالى هو (أولا) ربطه بين الفلسفة الأفلوطينية ، وبين العقائد الإسلامية بتأويل للآيات القرآنية على نحو يقرب بين الاثنين .

و (ثانياً) إبرازه لهذه الآراء الأفلاطونية المحدثة فى ثوب إسلامى خالص، يبدو أنه مستمد من القرآن والسنة استمداداً خالصاً لا أثر فيه لأى مؤثر غير إسلامى .

و (ثالثاً) ما أتى به ، خصوصاً فى « مشكاة الأنوار » التى أعدها أعظم كتبه من الناحية الفلسفية ، من تفصيلات وتحليلات ربطها بالقرآن والسنة أوثق ارتباط ، واستنباط لنتائج وأفكار كانت كامنة فى الأفلاطونية المحدثة ، واستطاع هو إبرازها وتوفيتها حقها من التحليل .

وقد استطاع الغزالى بهذا الربط الوثيق ، بل المزج والتفاعل بين الفلسفة اليونانية وبين العقائد الإسلامية متمثلة فى الكتاب والسنة ، أن يعطى للفلسفة حق المواطن الكامل فى داخل الثقافة الإسلامية .



— ٩

الدكتور م . عمر الدين

مفهوم الحب عند الغزالي
مع إشارة خاصة إلى الحب الإلهي

AL-GHAZZALI'S CONCEPTION OF LOVE WITH SPECIAL REFERENCE TO THE LOVE OF GOD

by
M. Umaruddin



AL-GHAZZALI'S CONCEPTION OF LOVE WITH SPECIAL REFERENCE TO THE LOVE OF GOD

Love is the informing principle of al-Ghazzâlî's system of thought. It is the end of Man's highest striving, the culmination of his progress, the completest realisation of his being, the propelling force behind all his activity, and the spirit that pervades all his relations. It is the essence of religion, the chief good of ethics, the highest experience of the mystic, and the end of all science and philosophy.

Love is defined by al-Ghazzâlî as the inclination of the subject towards a pleasure giving object, while hate is aversion to an unpleasant object. The knowledge of the object is essential condition of the generation of either love or hate. Knowledge precedes love and determines its intensity. Shahâbuddin Suhrawardî Maqtûl (1191 A.D.) has very clearly explained, in his Mûnis al-Ushshâq, the relation between love and knowledge. Knowledge generates affection which develops into love. Love is thus the pinnacle or climax of affection. In its most developed form love is termed 'Ishq'.

Al-Ghazzâlî's penetrating analysis leads him to discover four causes of love, all of which are found to be present, in their most effective form, in the case of man's love for God.

The first cause of love is inherent in the life process itself, whose preservation and perfection are dearest to us. We love everything that conduces to the continuity and well-being of our life, and hate whatever threatens it. Life forms the basis of pleasure, but pleasure does not furnish the reason for its being loved. Life is good in itself. However, Al-Ghazzâlî consideres pleasure an essential ingred-

ient of a perfect life, and therefore, a necessary element in the motivation of love.

The **second cause** of love relates to the sources of benefits that accrue to us. We love our benefactor because of the benefits that we receive from him. This is a form of self-love. A person does not love his benefactor for his own sake as he loves his own self. His love for the benefactor may consequently vanish when the benefits cease even if the benefactor be still alive. It is more, or less directly proportionate to the urgency of person's need for the benefits needed by him.

The **third cause** of love is beauty or excellence. Beauty is loved for its own sake, as also are the excellences of character and intellect, which are internal forms of beauty. Beauty, whether external or internal, is harmony and perfection. An object is beautiful in so far as it has realised its inherent harmony and perfection. In the spheres of character and intellect beauty is thus identical with virtue.

The **fourth** and the last cause of love is the affinity between two souls. Apart from any consideration of utility or excellence mere likeness or similarity stimulates love, which becomes very powerful in good souls.

All these causes may be easily demonstrated to be present in man's love for God. Love of God is due to the inclination of man's heart towards Him, because experience of His Being is the source of man's greatest pleasure. Such love, too, has its pre-requisite, the love of His Being and its intensity is in proportion to the extent of such knowledge.

If one loves his being, he must love God who has created it. Man is absolutely dependent on God not only for the initial act of creation, but also for the perpetual maintenance of his life. Like everything in the universe, man is a non-being, existing only by virtue of the divine element in him.

Again, if one loves one's benefactor, one must love God who is the real benefactor and the sole cause of every

benefit received by one. As the real agent of every act, all benevolence, whatever may be its apparent source, directly proceeds from Him. Moreover, benevolence in the real sense can only be attributed to God. Human benevolence which is not motivated by the expectation of any material or social advantage may nevertheless have as its origin the hope of a good reward in Heaven. Only God's benevolence is perfectly disinterested and consequently true benevolence.

If beauty or excellence is the cause of love, then God should be the object of our deepest love, since He alone is the most beautiful and the most perfect. Every perfection, whether of being or of attribute, is possessed by Him in the highest degree. Rather, He alone truly exists, and possesses the qualities of true Wisdom, Power, Goodness and Beauty.

The final reason for the love of God is the affinity that exists between the human soul and the Divine. The soul of man is a part of the Divine Soul, and this divine aspect is the basis of every excellence that man has. Thus all the four causes of love having been shown to exist in the case of our love for God, the possibility of His love is vindicated and its necessity perfectly established.

Love of God, however, is very intimately related to His knowledge and is not a mere consequence of it. Al-Ghazzâlî's love is not only an emotion, it is the highest form of cognition as well. Both emotion and cognition are united here and transformed into a higher unity of experience which satisfies equally the deepest urges of both intellect and feeling. Love of God is the highest response of the total personality of man, and is consequently the fullest realisation of his being. And the experience of God, as the hibhest object of knowledge and emotion, enstitutes the perfect happiness. Love of God, like all love generates the desire to possess Him, and to be one with Him. Such love, therefore, is the unique experience of the mystic.

The doubt that some minds harbour with regard to the possibility of man's love towards God is caused by lack

of understanding of the nature and causes of love. The Qur'ân lays the greatest emphasis on the importance of man's love for God. "Those who believe", it pronounces, "are stauncher in their love for Allâh" (Q. 11. 165). The Prophet is also explicit in his saying : "No one will be a true believer till God is dearer to him than all else." (Ihyâ', Vol. IV. 253).

But if such is the nature of our love for God, why do most people not love Him, or show that devotion and intensity which such love should inspire ? According to Al-Ghazzâlî there are two reasons for this. First, men are ignorant of God. Since God is not fully accessible to the common faculties of cognition, people have a very dim idea of Him. Unless one knows Him well, one cannot love him. Secondly, the heart of man is commonly filled with the love of the transient, the baser material objects and wordly things. The love of the ONE cannot enter the heart that is occupied by the love of the many. But these factors mutually condition and enforce each other; the more one is ignorant of God, the more he loves other things; and the more he loves other things the less he is capable of knowing Him.

The cause of indifference to God having been thus discovered, the method of cultivating the love of God becomes manifest. It consists in purging the heart of the love of all things other than God, and then waiting for the Divine Light to illuminate the whole reality. It would unite the soul with the Eternal Being.

Knowledge of God and love of His being constitute one process. The first stage of this knowledge consists in knowing His commands, the Sharî'at, and studying His works and creation through observation and reason. This knowledge, if properly gained, convinces one of the reality of God, and of the life hereafter and leads to the organisation of life according to the rules of His Sharî'at. The function of Sharî'at is to purify the heart. Morality is a means to the achievement of self purification. All virtues, like temperance, courage, wisdom and justice are means

for polishing the soul. Human soul is basically good, and is completely unpolluted and unhampered by any original sin or fall. Evil is a later growth, and ignorance is forgetting; boh blacken the heart and dim its spiritual light. The purpose of all action is to clean the heart of all impurities and equip it with all sorts of virtues. The various stations of the mystics that precede the highest experience, e.g., patience, abstinence, and trust, mark the gradual progress of the devotee in his striving for self purification.

When the heart is thus purified and embellished with virtues, one has to concentrate on God in perpetual contemplation and constant recollection, begging and waiting till God reveals Himself to him. This revelation is exclusively a matter of the grace of God. As **al-Nûrî** has said, "the guide to God is none but God". (Doctrines of the Sûfîs, al-Qalabadhi, tr. J.A. Arberry, 1947). This highest experience is attained through the spiritual light of the heart, through the intuitive faculty of man. In contradistinction to reason that comprehends only the finite, and that too piecemeal, intuition grasps the reality as a whole. It is infinite like the reality that it takes hold of. Though this experience as intuitive and infinite, may be sharply distinguished from the rational experience, yet Al-Ghazzâlî considers it the higher development of reason. Intuition and reason, both being the faculties of the heart, complement each other in their functions. It is this organic relation between the two that goes to explain al-Ghazzâlî's idea that the knowledge of God is a continuous process. Nevertheless, this highest experience being essentially intuitive, can at best be only symbolically described, it can never be rationally interpreted. "The Gnostics of God", as Ibnul-'Arabî said, "cannot impart their feelings to other men; they can only indicate them symbolically to those who have begun to experience the like." (Mystics of Islâm, Nicholson R.A.P. 103).

In this highest experience of God the devotee sees nothing other than God; all multiplicity is dissolved into the all-comprehending One; even the individuality of his self is altogether forgotten. This, however, does not mean

that the identity of the finite beings is completely annihilated soul is merged in the Divine. When the devotee returns, al-Ghazzâlî adds, to full consciousness he clearly observes that God is beyond comprehension. Thus the difference between God and his creation is finally retained. This saves al-Ghazzâlî from the complete pantheism to which he so perilously approximates. Al-Ghazzâlî also maintains the reality of the finite selves in a genuine sense, and is far from considering it a mere shadow or illusion.

Love of God necessarily follows this highest intuitive experience, and consequently soars to its possible heights. It is difficult, rather undesirable, to disassociate the love of God from His knowledge in this highest experience. Both are integrally related and can hardly be conceived otherwise. This is the highest point that one can reach in his progress, and is the consumation of his perfection. Ethically, this is the highest good and it is attainable in this life. Al-Ghazzâlî's reason for this is similar to that given by the Greek philosophers. The essence of man, he says, lies in his reason whose function is to know things as they are; and in this knowledge consists his perfection, and true happiness. The highest object of knowlege is God, since He is the supreme Being. Therefore, to know Him would constitute the highest perfection and supreme bliss. Love of God, as a necessary correlate to His knowledge, is an essential element in the highest perfection of man and his complete happiness. As defined earlier, this love is a genuine, emotion, and not another name for cognition. This experience, however, perfect it mighht be, cannot be completely free from the limitations of this world. In a sense, it is incomplete and the completest knowledge of God is reserved for the next life. Consequently, there is a further stage on the way to perfection that is yet to be attained. This would be possible in the next life, in the Vision of God.

Love is not a one-way affair. One who loves God is also loved by Him. His love of man, however, cannot be conceived on the pattern of human love. God's love is neither an emotion, nor an effort for self-perfection, nor it

is the concomitant of the act of knowing, all this is inconsistent with His eternal knowledge and perfection. God's love of man, as al-Ghazzâlî conceives it, expresses itself by removing of the veil from the heart of a man to enable him to behold His Light, thus bringing him closer to-Himself.

He who loves God is completely under His care; He looks after his thoughts, words, and deeds, and keeps him ever on the right path. His thoughts are concentrated on God, and his whole energy directed to Him. The veil between the two is removed, and their wills are identified. Solitude is made dear to him, and he feels His immediate presence. When he imagines of the all-perfect beauty his heart becomes restless, and a yearninfi (shauq) is aroused in him to know Him more and love Him more ardently.

When he realises the presence of God, he is often overwhelmed by the joy of his proximity (ûns) to HIM and his eyes are set upon that which is revealed to him that moment, and not upon that which is still hidden from him. When he thinks of God's power, or beholds the majesty of His beauty, his heart is filled with awe. A single moment of distraction, causes intense agony and apprehension (Khauf) of losing sight of Him.

He is always pleased with the decrees of the Beloved, and he remains resigned to His will. This resignation (Ridâ) is the highest stage of the love, which he would continue to feel even in Heaven. In this state every suffering is pleasant, since the pain it causes is forgotten in the excessive rapture of the cosciousness that it proceeds from the Beloved. In the pleasure of the love of God all pains and sufferings are drowned. This, however, by no means implies any indifference to the evil. To seek protection from them is as much a part of the resignation to the Divine will as bearing them patiently when one is obliged to do so. In the former, one follows the Divine will that is expressed **(Tashrîyi)**, and in the latter, the Will that is **(Takwînî)**. Prayers, too, are quite consistent with **Ridâ**.

Love of God is the source of all his good acts, of his sympathies and benevolence. It is the moving force behind

all his love and hate. He loves everything, however, insignificant it may be, since it is the work of the Beloved. Even the sinners He loves, as they are His creatures. But he hates their sins as they are disliked by God. All his friendship or enmity is inspired by the love of God, and is regulated according to His commands. Al-Ghazzâlî's conception of friendship is not an extension of self-love as it is with Aristotle; it is rooted in a genuine altruism inspired inspired by the lve of God. Love of God, further, is a necessary element in every right motive. What is not inspired by love of God does not deserve to be called right nor does it merit any reward in the life hereafter.

Love of God is a recurring theme with many phiolosophers, both ancient and modern. It would not be out of place to compare their views on love with those of al-Ghazzâlî.

Plato (374 B.C.) was the first to discuss the idea of love. Before sinking into the body the soul enjoys the contemplation and direct vision of the world of Ideas. After birth into this world of appearance it forgets ideas. The sight of beautiful objects reminds it of the ideal beauty and hence of the world of Ideas. So love is the attraction which the rational soul of a man has for the Ideal Beauty or the world of ideas. Even the emotional love of the beautiful object is the groping of the reason for the idea. From the love of beautiful objects the soul passes to the love of beautiful souls, then to the idea of beauty itself, and ultimately to the knowledge of the Supreme Idea, i.e., God or the Good.

So love, according to him, is implanted in every human soul and is the desire for perfection, or for the Good. As Beauty is identical with Good, so love is also the desire for beauty. On all these points there is marked similarity between Plato's views and those of al-Ghazzâlî. The difference, however, arises about the possession of Good or Beauty. Plato, being primarily a rationalist, conceives it as a rational comprehension, a gazing at an impersonal idea. Al-Ghazzâlî being a mystic considers it a sort of

assimilation, in which the lover is united with the beloved in a higher form of experience. Moreover, Plato makes desire for perfection a cosmic force, impelling everything to its perfection. Al-Ghazzâlî's love, however, is confined to man.

Plotinus (d. 269 A.D.) believes that there is the 'One' the unconditional. It is absolutely simple and its own cause. It is beyond any possible differentiation. It wills ever itself as there is nothing beyond it. The 'One' willing itself, produces or reveals itself as the Nous (the ever productive thinking or the intelligible Cosmos). From the Nous emanates the universal Soul. It is the mediator between Eternity and what becomes Time. Extending itself it leaves its shadow behind which is 'space'. Moving on it evolves Time. Further effluences emanate from the Universal Soul and they are individual souls. Matter is the last emanation. Matter is receptive, all transformable, something not actually existing but ready to receive any form that the Soul desires.

'Now the individual soul is a part of the Universal Soul and ultimately proceeds from the 'One'; so it tends to return to the One. In fact it is the Divine part in the individual Soul which wants to return to God. In other words, it is the "Flight of the Single One to the Single One."

Thus, this urge in the individual Soul to return to God may be termed Love of God. The re-union with God involves an indescribable ecstasy but it is not to be obtained through an irrational emotion or a sudden mystic conversion. The soul has to prepare itself through a rigorous moral and intellectual discipline. Then alone can it be able to bear the splendours of the beautific vision that is revealed to it. In this consists its salvation. Though the moral and intellectual disciplines prepare the soul for the goal, yet the final ecstasy, when it comes to the soul, is something like the aesthetic intuition in which God is revealed as Supreme Beauty.

Thus we see that Plotinus developed further the

Platonic idea of love. In his conception of the unitary experience as suprarationall ecstasy (Neo-Platonists, T. Whittaker), granted as a gift of God to the waiting heart, and in his idea of virtues as purification, we discover a greater degree of similarity with al-Ghazzalî. But positing Nous between the One and the soul. Plotinus made the return of the soul a process taking place through the intervention of the Nous. Al-Ghazzâlî, not recognising this intermediary, made the contact direct and immediate.

St. Augustine (430 A.D.) followed closely in the footsteps of Plotinus but he gave a Christian orientation to the idea of love. That the experience of God is possible only through the spiritual light of the heart; that it is a Divine grace rather than a result of contemplation; that the love of God is the supreme virtue and the source of all virtues; that the highest experience of God would be possible in the next world, in the vision of God — on all these points we find a close agreement between Augustine and Al-Ghazzâlî. However, the idea of the original sin and the consequent fall of the soul to be redeemed only by the faith in Christ, the son of God, that St. Augustine made the essential part of subsequent Christian dogma, could not obviously find a place in al-Ghazzâlî's thought.

Spinoza (1677 A.D.) conceives two aspects in man. He is a part of the universe, one among the many. He is a mode among other modes of the Substance. As such he is thoroughly determined and passive. This is the limited point of view or the point of view of "**imagination**". It is imagination which represents him a sa limited being, and makes him passive i.e., acted upon by so many influences in the Universe. It also gives him "the illusion of freedom" i.e. acting upon other things. This situation and this limited and relative point of view gives rise to passions, love, hatred, envy, jealously, sympathy, pity, etc. But when reason dawns upon man, he understands things truly, and his gaze is fixed on Substance, he sees that Substance is underlying reality of everything and of his own self; everything is happening by the necessity of the Substance. Now the illusion of freedom is gone; and he becomes truly

active because he considers himself one with Substance; now nothing merits hatred or love for him; there are no desires, no yearnings for objects not possessed; nor the will to change the course of nature.

This is the point of view of reason as opposed to imagination. It is the philosophical insight which is the true goal of morality and virtue, for morality and virtue mean nothing but to be strong and active, to be free in the true sense. Man becomes truly free and active and immortal in the realisation that God is his true Substance. When he realises that everything is taking place with the inherent necessity of the nature of Substance he becomes resigned to the determinism of nature. It gives him a disinterested feeling of blessedness and perfect resignation to the Will of God. This whole attitude is called by Spinoza the **intellectual Love of God.** It is different from religious passion for a personal God, because Spinoza's God is not aPerson and so He is above passion, beyond hate and love. Moreover, hate and love in ordinary sense, refer to the level of imagination, and God is known not through imagination, but through reason. So He is above love and hatred.

Spinoza's intellectual love of God is then the crown of the minds' perfection. As a thoroughgoing rationalist, he considers the highest experience as a rational comprehension of the eternal order of the Supreme Being. His **Scintiva Intuitiva** is only a form of intellectual cognition, a complete comprehension of the whole of reality in a single rational intuition. Like-wise, his conception of the love of God is merely intellectual; it is not an emotion, but another name for the understanding of one's place in the eternal necessary order of Being, and consequent acquiescene in whatever happens. or al-Ghazzâlî, on the other hand, the highest exerience of God is a suprarational intuition, and his love of God is a warm and glowing emotion rather than cool understanding.

Ibn Sîna (d. 1027 A.D.) conceives love as idential with attraction for Beauty or Perfection. Indeterminate matter,

impelled by love, rises to higher and higher forms. The tendency of love is to centralise itself, to attain higher and higher degree of uniy. In vegetative Soul this unifying and centralising tendency of love is expressed in assimilation, growth and reproduction.

In animal soul the development of temperament marks a still higher stage of unity.

Ibn Sîna, following Plato, conceives love as a cosmic force working in the heart of everything for the realisation of perfection that is its. His love is the desire to approach the Perfect Beauty, to eternally possess the Beloved, as an urge for assimilation of His Being.

In human soul it manifests itself in rational cravings. In short, love is a universal force and all things are moving towards the first Beloved — the Eternal Beauty.

Rumî (d. 1273 A.D.) agrees with Plato in regarding love as attraction or movement towards Perfect Beauty. But in Plato it is the striving of reason and its highest culmination takes place in philosophical contemplation.

In Rûmî, however, love is concerned not with the intellectual apprehension but with a kind of intuitive assimilation which culminates in mystic ecstasy.

Rûmî follows Ibn Sîna very closely, save that the mystic orientation that Ibn Sîna gave to Plato's doctrine become fully prominent in him. Barring this idea of love as a cosmic force Rûmî's conception of love is in complete agreement with that of Al-Ghazzâlî.

Iqbâl (d. 1938) regards the ultimate Reality as the Supreme Ego the Great I AM. From this Ultimate Ego proceed other egos, the human selves. But in spite of this very intimate and ultimate relationship, the human ego possesses an individuality and personality of its own. God or the Ultimate Ego is also an Individual, the most unique Individual. This is the most fundamental point of Iqbâl's philosophy. He is not prepared to forego or sacrifice either the individuality of God or of the human ego. The ultimate

goal or salvation of the human ego does not consist in losing its identity and merging itself in God but in making itself more and more real through 'Ishq or Love. Love is the attraction of the finite ego towards the infinite ego. But since the nature of the finite ego is essentially practical and the yearning for its self- realisation (becoming more and more real) is inherent in its nature, its love for the Infinite Ego does not consist in losing its identity in God, but in assimilating the Divine attributes and in asserting its reality through moral action and action in conformity with the Divine Will. In fact, love for God and urge for moral perfection are identical in Iqbâl's philosophy (as God is the embodiment of the highest Perfection). So love is the attraction of the ego towards God or towards an Ideal of Perfection. It is at the same time an intuition or direct apprehension of this Ideal. In the face of love no other proof is required for the reality of this Ideal. Love is superior to intellect as it has a yearning to reach the ultimate Reality but cannot reach it. But love brings us to the direct presence of that Reality and produces a most unshakable conviction in us about it. However, intellect is not opposed to love, rather, if properly employed, it helps and prepares the way for it. Thus, in Iqbâl too, we cannot fail to discover agreement on the essential points of Al-Ghazzâlî's conception of love.

Freud (d. 1939) regards love to be of the nature of sexual attraction. Friendship between man and man or between woman and woman, brotherly or sisterly ties between brothers and sisters, even the sacred love between parents and children are nothing but cases of sexual desire for Freud. God, according to Freud, is only a substitute for a father, so love for God would be nothing but a disguised form of love for the father. So love and sex seem to be synonymous terms in Freud. But to make the position of Frued less offensive and absurd we may add that though Frued seems to identify the two concepts yet it would be more proper to say that he does not reduce love to sex (as ordinarily understood) but exalts sex to love. In other words, he widens the scope of the term "Sex" so much that it includes all kinds of love and affection.

Ghazzâlî, too, uses love in a very wide sense. It is, according to him, an inclination towards the pleasant object. But Ghazzâlî passes on from the perceptual pleasantness to the conceptual world and then ultimately to God. In case of Freud love is confined to the sensuous nature of man and is regarded as the basis of all human relations. Ghazzâlî does not confine it to the sensuous nature of man but carries it to the higher spiritual relationships between man and God.

Al-Ghazzâlî was at heart a philosopher, though he fought against a philosophy that pretended to be rational. Like, Kant, he declared that rational metaphysics is impossible. But unlike the German philosopher, he strove all his life for a positive view of reality, which he thought to be realisable only in the mystic intuition. His fundamental approach in which he synthesised reason with intuition, and developed the idea of love, was maintained, in essence, through the subsequent development of Muslim Philosophy. This is the secret of his greatness.

REFERENCES

1. Al-Ghazzâlî, Ihyâ'-ul-ulûm, Vol. IV, pp. 252-309; Vol. II. pp. 138-197.
2. Al-Kalabadhi, Doctrines of Sûfism, (tr. A.J. Arberry), pp. 47.
3. Armstrong, A.H. Plotinus, pp. 13-41.
4. Freud, S. Collected Works and Lectures on Psychoanalysis.
5. Gordon Leff, Medieval Thought, pp. 13-41.
6. Ibn Sîna, Resâla-i-'Ishq.
7. Iqbâl, Development of Metaphysics in Persia.
8. Iqbâl, Reconstruction of Religious Thought in Islâm, Cf. Poetical Works.
9. Inge, W.R., The Philosophy of Plotinus, Vol. II.
10. Khalîfa 'Abdul Hakîm, Metaphysics of Rûmî, pp. 36-48.
11. M. 'Umaruddîn, Ethical Philosophy of Al-Ghazzâlî, Part III, pp. 260-278.
12. Nicholson, R.A. Mystics of Islâm, pp. 102-119.
3. Plato, Phaedo.
14. Plato, Symposium.
15. Plotinus, Ennaeds.
16. Shahâbuddîn Suhrawardî Maqtûl, Munis al-'Ushshâq (ed. and tr. O. Spies) pp. 24-25.
17. Spinoza, Ethics.
18. Rûmî, Mathnavi.
19. Sir Frederick Pollo k, Spinoza, His Life and Philosophy, pp. 181-183; 280-283.
20. Thomas Whittaker, (The Neo-Platonists) Ch. IV.

M. UMARUDDIN,

Professor and Head of the Departement of Philosophy and Psychology, and Dean, Faculty of Arts, Muslim University, Aligarh.



الدكتور زكى نجيب محمود

القصيدة التائية للإمام الغزالي



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القصيدة التائية للإمام الغزالي

— ١ —

الصوفى شاعر ، سواء أنظم القول أم نثر ؛ فأداة الإدراك عنده هى نفسها أداة الإدراك عند الشاعر ، والمعين الذى يستقى منه هو نفسه المعين الذى منه يستقى الشاعر ، والوسيلة التشبيهية التى يستخدمها فى أداء ما يؤديه ؛ هى نفسها وسيلة الشاعر .

فأما أداة الإدراك عندهما معاً فهى الذوق ، أو هى الحدس الصادق ، أو الرؤية المباشرة التى تواجه الحق مواجهة لا تدع بصاحبها حاجة إلى إقامة البرهان ؛ وأما المعين الذى يستقيان منه معاً ، فهو الذات من باطن ، وعندئذ لا يكون النظر إلى خارج ظاهر إلا بمقدار ما يعين صاحبه على بلوغ صميم ذاته ؛ وأما الوسيلة التشبيهية التى يستخدمها الصوفى والشاعر معاً فهى الألفاظ التى توحي ولا تحدد ، وتحرك ولا تقطع ، ثم هى الصور التى ينحتها صاحبها نحتاً ليمثل فيها الحق وكأنما هو من قبيل الواقع المشهود ؛ فلا عجب أن نرى الصوفى غير مقتصر فى تعبيره الوجدانى على المضمون الشعري وحده ، بل نراه أحياناً يصوغ ذلك المضمون صياغة الشاعر فى وزن وقافية .

ومن هذا القبيل قصيدتان تنسبان إلى الإمام الغزالى ، إحداهما هائية ومطلعها :

ما بال نفسى تطيل شكواها ... إلى الورى وهى ترتجى الله

وعدد أبياتها أربعة وستون بيتاً ؛ والأخرى تائية هي التي أتناولها الآن بالعرض والتحليل ، ومطلعها :

بنور تجلى وجه قدسك دهشتى وفيك على أن لا خفاً بك حيرتى

وعدد أبياتها ستة وستون وثلثمائة بيت ؛ وقد تكون نسبة القصيدتين — أو إحداهما — إلى الإمام الغزالى موضع شك ، برغم الخاتمة التي علق بها الناشر على القصيدتين ، وهو محيى الدين صبرى الكردى ، إذ يقول فى تلك الخاتمة : « طبعنا هاتين القصيدتين (التائية والهائية) على نسخة مخطوطة صحيحة مؤرخة بتاريخ خامس عشر ربيع الآخر سنة ٨٨٢ هجرية . . » — أقول إن نسبة القصيدتين — أو إحداهما — إلى الإمام الغزالى قد تكون موضع شك ، لكن هذا يكون أدعى إلى تناولها بالدرس منه إلى إهمالها كأن لم يكونا .

— ٢ —

جاء فى « المنقذ من الضلال » أن الغزالى حين أراد لنفسه علماً يقينياً « ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب » كعلمه — مثلا — بأن العشرة أكثر من الثلاثة ، « فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته فلا » أقول إن الغزالى حين أراد لنفسه علماً بهذه الدرجة من اليقين ، راح يتعقب علومه — كما فعل ديكارت من بعده بخمسة قرون ونصف قرن — فإذا هى إما قائمة على الحس أو قائمة على الضرورة العقلية ؛ وكان الإمام قبل ذاك — وهو لم يزل فى أول عهد الصبا — قد تحرر من رابطة التقليد الذى كثيراً ما يكون هو وحده السند الذى يستند إليه أصحاب العقائد .

فهو الآن يسأل نفسه : أتكون ثقتى بالمحسوسات وبالضروريات العقلية من جنس ثقتى قبل عهد الصبا بما كنت لقنته تلقيناً فقبلته عن تقليد ؟ أم أن ركونى إلى العلوم القائمة على الحس ، والعلوم القائمة على الضرورة العقلية ، مؤتمن ، لا غدر فيه ؟ يقول الإمام : « فأقبلت بجد بليغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ؟ فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً ؛ وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ؛ وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً — فى مقدار دينار — ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار ؛ هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل . . »

هكذا ترتفع ثقة الغزالى عن المحسوسات ، كما كانت من قبل قد ارتفعت عن التقليد ؛ أفتكون الضروريات العقلية وحدها ملاذنا الأمين ، وما هذه الضروريات إلا الأوليات التى بغيرها لا يستقيم تفكير ، « كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة » ، وكقولنا « النفى والإثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد ، والشىء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالا » ؟

« فقالت المحسوسات » — هكذا يروى الغزالى — بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذّب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه . . ؟ » .

جاء هذا فى « المنقذ من الضلال » ، فاسمع هذا الحوار فى القصيدة التائية بين الحس والعقل :

فيا أقرب الأشياء من كل نظرة ... لأبعدُ شيء أنت عن كل رؤية
ظهرتَ ، فلما أن بَهَرْتَ تجليًا ... بَطَنْتَ بُطوناً كاد يقضى بردّتى
فأوقعتَ بين العقل والحس عند ما ... خفيت خلافاً لا يزول بصُلحة
إذا ما ادعى عقلٌ وجودَك منكرا ... على الحس ما ينفيه قال له اثبت
وذلك أن الحسَّ ينفيكَ صورةً ... يراها ويرضى العقل فيك بحُجة
فمن هاهنا منشأ الخلاف ويصعب الـ ... وفاق بمُخْلف فى اقتضاء الجبلة
فإن قلت لم أبصرك فى كل صورة ... أراها أحالتْ ذاك عينُ بصيرتى
وإن قلتُ إنى مبصرٌ لك أنكرتْ ... مقالى ولم تشهد بذا لىَ مقلتى
تجليتَ منى فىَّ حتى ظهرتَ لى ... خفيتَ خفاء دق عن كل فكرة

فى هذه الأبيات تفرقة واضحة بين الحس والعقل ، فقد تنكر العين ما يثبته العقل بحجته ، ثم قد تخفى الحقيقة عن الحس والعقل معاً ، فلا هى بالصورة المنظورة ، ولا هى بالفكرة المعقولة ، ومع ذلك تراها متجلية ، حتى إذا ما أراد مدركها أن يمسكها بقيد العقل المنطقى ، قَيْد المقدمات والنتائج ، خفيت خفاء وبطنت بطوناً يوشك أن يودى بصاحبه إلى التشكك فيما كان قد رآه بعين البصيرة فى جلاء باهر ، وعندئذ تأخذ العقلَ حيرةٌ فلا يدرى أهو إزاء حقيقة ماثلة أم أن الأمر كله وهم وخداع ؟

تشتت عقـلى فيك بعد تجمع ... كما اجتمعت بلواى بعد تشتت

وإذن فلا العقل ولا الحواس أداة لإدراك الحق إلا أن يهتديا بنور البديهة ترسم أمامهما الطريق ، وبغير هذا النور يكون الضلال .

وكم لك داع منك فيـك مبصِّر ... لعقلك لكن لست تصغى لدعوة
وكل مريض الجسم يمكن برؤه ... ويعجز أن يشفى مريض البديهة

وإنه لمن الأمور الشائعة أن يشبه إدراك البديهة بالنور ، فديكارت يسميه « بالضياء الروحى » أو « بالنور الفطرى » ؛ وكذلك يفعل الغزالى فى هذه القصيدة ؛ فالبديهة عنده توقد كالمصباح فتجلو عنه غشاوة الأعراض ، وتضىء له حقيقة جوهره وحقيقة الله :

جَلَتْ شبهة الأعراض عنى بديهةٌ	توقد كالمصبـــاح فى جوهريتى
رأيتُ بها النـــور الإلهى لائحاً	وراء ستور للأمـــور دقيقة
فحققتُ ما قد كنت فيه مشككاً	وعاينت ما قد كان فى سرٍّ خفية
وأدركت ما المقصود من بدأتى وما الـ	ـــمراد بإحيائى وموتى ورجعتى
ولم يبق عندى ريبةٌ فى الذى استرا	ب منه أناس فى أمور كثيرة
فألقت عصاها النفسُ منى وأيقنت	بأن سَفَرَتْ عن وجه نجمى سَفْرتى

— ٣ —

تلك إذن هى أداة الإدراك الصحيح ، فأين نوجه تلك الأداة ؟ وماذا ندركه بها ؟ الجواب : نوجهها إلى طوية النفس ودخيلة الذات ، فنرى الحقيقة مرموزاً إليها بأسطر لا تلبث أن يجتمع معناها فى جملة تضم أجزاءها فى وحدة واحدة ؛ وعندئذ يتبين للرائى أن الله قد أودعه صحيفة سره ، وإن وجوده ليتحقق إذا ما كشف فى نفسه — لنفسه — عن ذلك السر المكنون ؛ وأروع ما ينطوى عليه ذلك السر هو أن موطن الإنسان الحقيقى ليس ها هنا فى عالم الحس ، برغم أنه قد ولد فيه ونشأ ؛ وإن حقيقة الإنسان لتظل مبهمة عليه إلا أن يخصه الله بحكمة ، وهو لا يخص بالحكمة إلا من شمله برحمته ؛ فإذا ما وهب الإنسان حكمة تبينت له معانى الرموز الملغزة التى يراها فى نفسه ، فإذا تلك الرموز حقائق جلية واضحة تنير الطريق كأنما هى البرق يلمع فى الفلاة فيهتدى به الركب خلال أستار الظلمة المطبقة على الآفاق :

وأقرأنى من رمز طُرسى أسطرا	فتمَّت بها تفصيلَ عقدك جملتى
وأقررتنى مـــنى عـــلىَّ بأنـــنى	صحيفة سرٍّ طيَّهـــا فيه نشرتى

وأفشيتَ بى سرّى إلىّ فأصبحتْ ... وقد أعربتْ إذ أفصحتْ عنه عجمتى
وأفهمتنى منى بأن ليس موطنى ... مكاناً به فى عالم الحس نشأتى
فأبهمتَ ما أفهمتَ إذ ليس مدركٌ ... لذلك إلا من خُصِصْت بحكمة
ومن ذا الذى خصصتَ منك بحكمة ... ولم تك قد عمَّمْتَ منك برحمة ؟
فكم أظهرتْ تلك الإشارات خافياً ... وإن عزبت عن فهم قوم ودقّت ؟
وما لاح ذاك البرق إلا ليهتدى ... به الركب لكنّ ظلمة الجهل أعمت

نعم إن ظلمة الجهل لتعمى أصحابها حتى ليحسبوا أن لا عالم إلا ما تدركه الحواس ، فما لم يكن الكون كائناً تحت أنوفهم ، أنكروه ، وأولى بهم أن يعلموا أن هذه الدار التى يقع عليها البصر ، هى دار غربة ، وحرى بالغريب فى غربته أن يستبد به القلق حتى يرتد إلى موطنه الأصيل ، وهو عالم الروح والفكر :

ويستبعد الجهالُ كوناً بموطن ... إذا كان لا فى جنب منبت شعبة
ولو علموا ما عالم العقل منهم ... وأنهمُ بالحس فى دار غربة

تلك هى حال من لم تنكشف له من النفس أسرارها ؛ وأما من أراد له الله يقظة روحية ، فهو على وعى متصل بالسر المكنون ، لا فرق فى ذلك عنده بين صحو ونوم ، لأنه فى كلتا الحالين حى يقظان ، فلا رقدة النوم تغشى على روحه بالوهن والفتور ، ولا يقظة الصحو تكتنفها غفلة عن الحق :

ولكننى منى وفىّ نواعشٌ ... تحركنى فى كل سر وجهرة
فلا رقدة تغدو علىّ بفترة ... ولا يقظة تغدو علىّ بغفلة

وإن فى هذه الوحدة الواعية التى تصل حقيقة ذاته فى حياة واحدة لا تحلل فيها ولا ازدواج ، لأقوى تعبير عن جوهره ، وإنها لتكفيه مئونة التعبير عن جوهره ذاك باللفظ ، لأن اللفظ على كل حال كليل عاجز :

يكلّ لسانى عن صفاتى وإنما ... يعبر عنى أننى ذات وحدة

يقول الإمام الغزالى فى « المنقذ من الضلال » عن الطريقة التى اختارها تصوفه ، هذه العبارة : « وعلى الجملة ، ينتهى الأمر إلى قرب ، يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ ... » .

فى هذه العبارة القصيرة ذكر لأربعة ألوان من التصوف ، يرفض الغزالى ثلاثة منها ، ويختار لنفسه الرابع : فهو يرفض الحلول الذى يريد به المتصوفة أن الله يحل فى العارفين حلولا معناه أن يكون وجود العارف بالله هو نفسه وجود لله ؛ وكما رفض الغزالى الحلول ، كذلك رفض الاتحاد الذى هو فى عرف الصوفية كون كل شىء موجوداً بالله معدوماً بنفسه ، فليس لأى شىء وجود خاص يتحد به مع الله ، كلا فذلك محال ، بل إن الشىء من الأشياء أو الحى من الأحياء لا يعد موجوداً من حيث هو فرد قائم بذاته ، بل هو موجود من حيث إن الله موجود ؛ (وكان الحلاج من القائلين بالحلول ، وأبو يزيد البسطامى من القائلين بالاتحاد) .

وأما الوصول الذى يرفضه الغزالى أيضاً كما رفض الحلول والاتحاد ، فيحتاج إلى قليل من الشرح والتعليق ، ذلك لأنه يفهم بأحد معنيين : فإما أن يفهم على أنه وصول لله بمعرفته ، وإما أن يفهم بمعنى الوصل الذى يصل الذوات فى ذات واحدة ؛ يقول ابن عطاء الله السكندرى فى « الحكم » : « وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ، وإلا فجلّ ربنا أن يتصل به شىء أو يتصل هو بشىء » ؛ فيقول « الرُّندى » فى شرح هذه العبارة ما يأتى : « الوصول إلى الله الذى يشير إليه أهل هذه الطريقة هو الوصول إلى العلم الحقيقى بالله تعالى ، وهذا هو غاية السالكين ، ومنتهى سير السائرين ؛ وأما الوصول المفهوم بين الذوات فهو متعال عنه ؛ يقول الجنيد : « متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير بمن له شبيه ونظير ؟ هيهات ! هذا ظن عجيب إلا

بما لطف اللطيف من حيث لا درك ولا وهم ولا إحاطة إلا إشارة اليقين وتحقيق الإيمان » (شرح ابن عباد الرندى على الحكم العطائية ، ج ٢ ص ٤٨)

وأعتقد أن الغزالى حين يرفض طريقة الوصول ، فإنما يرفضها حين يفهم الوصول بمعنى الوصول بين الذوات ؛ وأما الوصول بمعنى معرفة الله ، فهذا بعينه ما يقبله الغزالى فى تصوفه ، ويسميه « القرب » ؛ فالقرب هو معرفة الله فى الدنيا وشهوده فى الآخرة ؛ يقول القشيرى : « أول رتبة فى القرب القرب من طاعته . . وقرب الحق سبحانه ، ما يخصه اليوم به من العرفان ، وفى الآخرة ما يكرمه به من الشهود والعيان » (الرسالة القشيرية ، ص ٤٢) — ولعل الإمام الغزالى قد اختار كلمة « القرب » لحالة العرفان التى يجعلها طابعاً لتصوفه ولم يختر كلمة « الوصول » مع أن معرفة الله أحد معنييها ، لوجود مشتقات الكلمة الأولى فى القرآن الكريم : « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب » « ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون » « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » .

ونعود إلى القصيدة التى نحن الآن بصددها ، لنلتمس فيها الأجزاء التى تصف حالة القرب ، أو حالة معرفة الله ، التى هى حالة المتصوف كما يراها وكما يمارسها إمامنا الغزالى ، فنجد القصيدة مليئة بالشواهد .

كقوله :

فيا أقرب الأشياء من كل نظرة ... لأبعدُ شىء أنت عن كل رؤية

وقوله :

توحَّشتُ من أبناء نوعى ولم يكن ... لشىء سوى أُنسى بقربك وحشتى

وقوله :

وكان بودى لو قبلت تقــربى ... إليك ولكن لستُ أهلا لقربةِ

وقوله :

بعيــدة أطلال الديار قريبــة ... وأعجب شىء بُعــدُ دار قريبة

هذه أبيات وردت فيها كلمة «القرب» بلفظها ، وفيما يلى أمثلة قليلة من شواهد كثيرة جداً وردت فى القصيدة ، تشير إلى الحالة العرفانية التى قصد إليها الغزالى بتصوفه :

كقوله :

وناجيتنى فى السرّ منى فأصبحتْ … وقد طُويتْ عما سواك طَويتى

وقوله :

وما وصلتْ نفسى إلى عالم الصفا … عما دُون تحصيل العلوم الجليلة

وتمييزهـــا عن نوعها بمعارف … يروجهـــا فى عـــالم البشريـــة

وقوله :

يموت الفتى بالجهل من قبل موته … ويحيا بروح العلم من بعد ميتة

فما مات حى العلم يوماً ولم يكن … يحيى بممات الجهل مقدار لحظة

وقوله :

وأحييتَ منى ما أماتتْ جهالتى … حياة مُحالٌ أن تحال بموتتى

ومن حييَتْ من موتة الجهل نفسُه … بعلم نجت من قطع كل منية

وكم موجةٍ من بحر علم أثرتَها … لدىَّ بريحٍ منك أجرتْ سفينتى

فمرت تشق الكون حين مهبِّها … ملجِّجة حـــتى أفادت معيـــتى

ومن لم يحط علماً بمعنى وصورة … له فبصير العين أعمى البصــــيرة

فزرع ولكن لم يُفــــد حصد حبِّه … ومخض ولكن لم يفد مخض زبدة

— ٥ —

لكن فى القصيدة أبياتاً قد تشكك فى صحة نسبتها إلى الغزالى ، لدلالتها الظاهرة على تصوف الحلول أو تصوف الاتحاد أو تصوف الوصول ، وكلها ضروب من التصوف رفضها الغزالى — كما أسلفنا — ومن أمثلة ذلك قوله :

فما فىَّ فضل عنـــك يخطر فيه لى … سواك فوقتى فيـــك غير موقَّت

وقوله :

وهل أنا إلا أنت ذاتاً ووحـــدة وهل أنت إلا نفس عين هويتى

وقوله :

إذا غبتَ عنى كنتُ عندك حاضراً ومن عجب أن غيبتى فيك حضرتى
فيا باطناً ألقـــاه فى كل ظاهر ويا أولاً ما زال آخر فـــكرتى
... ...
ملأتَ جهاتى الست منك فأنت لى محيط وأيضاً أنت مركز نقطتى
فصرتُ إذا وجهتُ وجهى مصليا فرايض أوقـــاتى فنفسى كعبتى
فصار صيامى لى ونسكى وطاعتى ونحرى وتعريفى وحجى وعمرتى
وحولى طوافى واجبٌ وخلاله اســتلامى لركنى من مناسك حجتى
وذكرى وتسبيحى وحمدى وقربتى لنفسى وتقديسى وصفو سريرتى
ولو هم مـــنى خاطر بالتفـــاتة لما كان لى إلا إلىَّ تلفـــتى
ولو لم أؤد الفرض منى إلى لم يصحَّ بوجه لى ولم تبرَ ذمتى
وكنتُ على أنى أوحـــد ظاهراً ففى باطنى قد دِنْتُ بالثنوية

تلك كلها شواهد دالة على حلول أو على اتحاد ، مما قد يشكك فى نسبتها إلى الغزالى ، لكننا نستطيع أن نفهمها بالمعنى الذى يصل العارف بالمعروف فتزول دواعى الشك ؛ وها هوذا الغزالى يصف طريقة التصوف إجمالا — فى المنقذ من الضلال — فيذكر أن « أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها ... استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية فى الله .. » فإذا كان أول التصوف استغراق القلب بذكر الله ، وآخره الفناء فى الله ، ثم إذا كان ذلك لا يناقض عنده حالة القرب التى يجعلها طابعاً لتصوفه كانت الشواهد التى أسلفناها لا تقتضى بالضرورة ألا يكون الغزالى هو ناظم القصيدة .

قلت فى أول كلمتى إن الصوفى شاعر بأداته الإدراكية — وهى الذوق — أولا ، وبمعينه الذى يستمد منه — وهو النفس — ثانياً ، وبصوره التشبيهية التى تجسد المعانى المجردة ثالثاً ؛ وقد تناولت الجانبين الأولين فى القصيدة التائية ، وبقى أن أسوق مثلا أو مثلين من القصيدة على قوة التصوير الشعرى :

انظر إلى الشاعر وقد قسم نفسه نفسين : نفس عليا نفيسة ، ونفس دنيا هى محط الشهوة ، ويريد الشاعر أن يتودد إلى نفسه العليا فراراً من نفسه الدنيا ، فيدور بينه وبينها الحوار التالى :

وقلت لها مـنىّ عـلى بنظرة	أنال بها من حسن وجهك مُنيتى
ألم تعلمى ما حل بى منك من جوى	وكابدت من أشجان قلب ولوعة
فإن الجبال الشم وهى رواسخ	لو احتملت بعض الذى بى لدكت
فأحزان قلبى لا تجـود بسلوة	وأجفان عـينى لا تسح بدمعة
ولولا حـنينى لم تحن مطيـة	ولولا نواحى لم تنح وُرْق أيكة
ولولا خطابى لم يقع عـين عابد	على لما منى الصبـابة أبلت
فلا ماء إلا بعض فيض مدامعى	ولا نار إلا دون أنفاس زفرتى
فقالت : بعينى ما لقيتَ وإنـه	ليؤلم قلبى أن تُشـاكَ بشوكة
وإنى على ما فىّ من صَلَف الها	لراغبة فى الوصل أعظم رغبـة
ولكن وشاة السوء فيك كثيرة	وليست مع الواشين تمكن رؤيتى
وأنت فغرىّ بالحسـان وإننى	لأكره ما بى أن أرى وجه ضرتى
ومن لم يصنى صنتُ وجهى ببرقع	وصورٌ فيه صورة دون صورتى
ليمتحن الخطاب لى إذ يرونهـا	أيلهون عنى أم يتمنون خطبتى
وما هى إلا عبدة لى ، جميلةٌ	تظن — وما أفعالها بجميلـة
فما كان إلا أن رأى الناس وجهها	فهاموا بها فى فج وجه ووجهة

وانظر إلى هذه الصورة الرائعة التى يصور بها الشاعر خشوع الكون كله لعظمة الله تعالى ، وفيها يقول :

تأمل صلاة الشمس عند وقوفها	لدى الظهر فى وسط السماء بخشية
وإثباتها وقت الزوال بركعـــة	وإتمامها عنــد الغروب بسجدة
كذا جملة الأفلاك راكعـــة بما	جرت سجـــدة لله فى كل طرفة

*

وفى القصيدة نواح أخرى كانت تستحق الوقوف عندها قليلا أو كثيراً ، كالصراع بين النفس وشهواتها ، وكالعناصر الأفلاطونية السارية فيها ، وكالحديث فى موسيقية الوجود ، والحديث عن الفضيلة بأنها غاية الغايات ، وكالحب الإلهى وكون سعادة الإنسان مرهونة به ؛ كذلك كان مما يستحق النظر أن نقارن بين تائية الغزالى هذه وتائية ابن الفارض لكن الوقت محدود ، وقدرة الباحث قصيرة المدى .

— ١١

الأميرة فارشتا ج. دی زایاس

نظرة الغزالي إلى الزكاة
من الناحيتين العملية والتصوفية

CONSIDERATIONS ON AL-GHAZZALI'S PRAGMATICAL AND MYSTICAL APPROACH TO ZAKAT.

by

Farishta G. de Zayas
(Pakistan)



CONSIDERATIONS ON AL-GHAZZALI'S PRAGMATICAL AND MYSTICAL APPROACH TO ZAKAT.

It is the cultural miracle of Islam that, throughout the centuries, scholars from every corner of the Muslim world, regardless of race or station in life, and despite the differences in their method of approach, have contributed their genius to the shaping of a common way of life. Of these scholars, one of the most outstanding, both for his breadth of knowledge and depth of discernment, is Imâm Abû Hâmid Muhammad ben Muhammad At-Tûsî Al-Ghazzâlî.

Al-Ghazzâlî's greatest contribution to the cause of the Islamic Way of Life is undoubtedly his work "Ihyâ Ulûm ud-Dîn" or "Revival of the Science of Religion", which embodies the fruit of his mature thought, and represents an all-out endeavour on his part to redirect the Muslim's concept of Islamic values in the light of the fundamental Quranic Principles shorn of the obscuring influence of Hellenistic interpretations which he so categorically condemned.

The environmental pressures of the epoch in which he lived, inevitably left their mark on Al-Ghazzâlî's thought, and thus we find his approach to the various aspects of the Islamic rules of conduct strongly tinted with colour of contemporary Mysticism, of which he was destined to become the foremost representative of his time.

Indeed, the Sufi teachings which crystallized in the fifth and sixth centuries of the Hijrah, were the result of

a growing reaction to the confusion engendered by the intellectual and philosophical conflicts and the controversies over details of dogma that had so intensely occupied the preceding centuries, and of a general tendency to moral laxity both in the social and political spheres.

This reaction promted men to seek refuge from prevailing corruptions in an otherworldliness which, if in the beginning it restored to human existence its transcendental value, eventually tended to lead the seeker far beyond the compass of the "Hudûd", or Limits, of Quranic Mysticism.

In his concept of the Islamic social order, Al-Ghazzâlî qualifies Zakât as the very basis of the structural foundation of "Dîn" (دين). And here "Dîn" must be understood in its broadest sense, that is to say, as the whole of the way of life preconized by Islam, both in its worldly and spiritual aspects, and not merely in the limited sense of religious dogma and ritual.

According to the angle of approach, Zakât, may be defined in various ways :

From the legal standpoint, Zakât is the "Rights of Allah" (حق الله) , specifically, the determined proportion of the Muslim's wealth over which he has ceased to have a legitimate right of ownership (or to be more precise, of trusteeship).

In the terminology of Islamic Jurisprudence, Zakât designates the compulsory contribution that every well-to-do Muslim must make to further social welfare and so protect the community from the disintegrating forces of class hatred and inveterate poverty.

According to a "Hadîth" of 'Abd Allah ben 'Umar, related on the authority of Khâlid ben Aslam, Zakât is defined, from the economic point of view, as "a purification of wealth" (طهراً للمال) , whereby the holding of reserve or surplus wealth becomes lawful for the Muslim. Khâlid ben Aslam said : "We went forth in the company of 'Abd Allah ben 'Umar, and an Arab (addressed us) saying : Inform me of (the meaning of) the world of Allah

which says : '...and those who hoard up gold and silver and do not spend it in the Way of Allah'. Ibn 'Umar replied : Woe unto whoever hoards (wealth) and fails to pay the Zakât thereof. Verily this (word of Allah) was (revealed) before the Command to pay Zakât. But when the verse commanding the payment of Zakât was revealed, Allah ordained it as a purification of wealth." (Imâm Bukhârî).

As a psychological factor in the life of the Muslim, Zakât is defined as one of the essential disciplines (الطاعات) , the purpose of which is to instil into each member of the community a keen sense of duty and responsibility in economic matters. In order to correctly discharge the obligation of Zakât, the Muslim is compelled to keep a very strict account of his worldly possessions, and to accurately know what is his income, expenditure and balance or surplus, and hence to what extent he is liable to contribute to the welfare of his fellow Muslims.

From the devotional point of view, Zakât is defined as "an act of thanks for God's bounty" (شكر النعمة) , by which the well-to-do Muslim invokes God's blessings on himself and on all the wealth he may legitimately possess.

In its social aspect, Zakât is the "acknowledged right" of the needy Muslim to a share of the bounty bestowed by God on the well-to-do members of the community : in the words of the Holy Qurân :

« . . . الذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (٧٠ : ٢٤ — ٢٥) .

"...those in whose wealth there is a right acknowledged for those who beseech (for aid) and for the destitute...". (Qurân : LXX, 24, 25).

Islam squarely lays the burden of responsability for the eradication of social ills on the community itself, and therefore induces the community to think and feel as a whole where socio-economic affairs are concerned : the individual's unity of purpose is directed toward realizing overall prosperity. And this is achieved by the community's organically maintaining the material standard of the

individual on a level of sufficiency (غنى) through the medium of Zakât. As a rehabilitating factor, Zakât promptly restores the impoverished individual to the required standard of material sufficiency, and so enables him to once more earn his own livelihood and play his part in maintaining collective prosperity.

It is for this reason that Al-Ghazzâlî says : "One of the most important duties imposed by "Dîn" is to reveal the secrets of Zakât", that is to say, "to expound the outward and inner meanings of the rules that govern it ; what it is essential for the Zakât-payer to know, and what it is essential for the beneficiary to know."

This pronouncement of Al-Ghazzâlî's calls to mind the famous Afghan scholar and saint Al-Hujwîrî's (1) severe criticism of his contemporaries' unsatisfactory attitude towards a proper knowledge of the Law of Zakât : "It is absurd", says Al-Hujwîrî, "for anyone to cultivate ignorance and to say that, because he has no property, he does not have to be acquainted with the theory of alms-giving. To learn and obtain knowledge is an essential obligation, and to profess oneself independent of knowledge **is mere infidelity.** It is one of the evils of the present age (Al-Hujwîrî is speaking of the 5th century Hijri) that many who pretend to be pious dervishes reject knowledge in favour of ignorance... Once I was giving devotional instruction to some novices in Sufism, and was discussing the chapter on the Zakât of camels and explaining the rules in regard to she-camels that have entered on their second, third, or fourth year (bint labûn, wa bint makhâd,

---

(1) Abû-l-Hasan 'Alî ben 'Uthmân ben 'Alî Al-Ghaznawî Al-Jullabî Al-Hujwîrî, author of the "Kashf ul-Mahjûb", was born in Ghazni, Afghanistan, about the end of the 4th or the beginning of the 5th century of the Hijrah (i.e., between 990 and 1010 C.E.). He travelled extensively throughout the Islamic Empire and studied Sufiism under various eminent scholars. Al-Hujwîrî was venerated as a saint long before his death (which occurred at Lahore between 465 and 469 H.), and is remembered in the Punjab (Pakistan) under the title of "Data Ganj Bakhsh".

wa hiqqa). An ignorant fellow, tired of listening to my discourse, rose and said : 'I have no camels. What is the use of this knowledge to me,' I answered : 'Knowledge is necessary in taking alms no less than in giving alms. If anyone should give you a she-camel in her third year, and you should accept her, you ought to be informed on this point. And even though one has no property and does not want to have any property, he is not thereby relieved from the obligation of knowledge".(2)

From his early youth, Al-Ghazzâlî rejected the path of "Taqlîd" (تقليد), or Conformity, and uncompromisingly revindicated his right of "Ijtihâd", that is, the right to exercise his own judgement in the field of jurisprudence. Yet, in the main, he adheres to the views held by the Shâfiite School of Law.

Unfortunately, time does not allow me to deal here with all the legal divergences that have arisen between the various Schools of Law, a subject which I have gone into in detail in a recently published work of mine on "The Law and Philosophy of Zakât". I shall therefore confine myself to a few brief examples :

For instance, where the Hanafite School of Law maintains that no Zakât other than that of the 'Id ul-Fitr is incumbent on, or on behalf of, minor children or insane persons, since in their case voluntary compliance with this act of worship cannot be fulfilled due to lack of understanding, Al-Ghazzâlî holds that the mere fact that the wealth of minor children and insane persons be by nature taxable and legitimately owned is sufficient to warrant its being subject to Zakât.

Like most Muslim jurists, Al-Ghazzâlî adheres to the minimum taxable limits, or Nisâbs, established by the Prophet (ص) for the various categories of taxable wealth, including agricultural produce for which Abû Hanîfa does

---

(2) English translation by R.A. Nicholson.

not admit a Nisâb. Al-Ghazzâlî furthermore correctly maintains that only non-perishable produce is taxable for Zakât.

As regards the Zakât of partnerships, Al-Ghazzâlî agrees with Imâm Shâf'î that the collectively-owned wealth be considered as a taxable whole, implying that **one** Nisâb entails the common obligation of **all** the partners, as against Imâm Abû Hanîfa's opinion that the taxability of each partner's share thereof.

As for the Zakât of cash value, Al-Ghazzâlî admits the Nisâb of 200 dirhems for silver and 20 mithqâls for gold, and the rate of 2,5% made known in the "Ahâdîth". But like Imâm Shâf'î, he differs with Imâm Abû Hanîfa in that he does not accept the scale of taxable limits with Zakât-free intervals as established in the "Ahâdîth", but advocates the levying of Zakât on whatever is in excess of the Nisâb.

In so far as the actual functioning of Zakât in the socio-economic life of the community is concerned, Al-Ghazzâlî's approach is not clear-cut. While he does name the various officials who come under the heading of "Al-'Amilûn" (العاملون) , he does not seem to have conceived of Zakât as a fully organized Institution. This in spite of the fact that in the time of the Prophet (ص) it was definitely established as such.

The absolute organized character of Zakât, which required the State to act as a supervisory agent for the collection, custody and distribution of Zakât funds, lasted until the reign of the third Caliph. 'Uthmân ben 'Affân, who exempted prospective Zakât-payers from the obligation of paying the Zakât of their non-apparent wealth through the State because already at that early date (23 to 35 H.) the abuses of corrupt collectors had begun to cause them annoyance. This arrangement was adopted by the Hanafite School which lays down that the Zakât of non-apparent wealth may be given directly by, and at the discretion of, the Zakât-payer to the lawful beneficiaries. The Hanafites, however, maintain the right of the State to levy and distribute the Zakât of apparent wealth, and contend that, where

such wealth is concerned, the Zakât-payer may not undertake the direct settlement of his Zakât dues.

The Shâfiite jurists, on the contrary, hold that in every case Zakât dues may be given directly to the beneficiaries, without the intermediation of the State. Only the Mâlikite School maintains the absolute right of the State to levy and disribute Zakât funds "when the State is just".

In this respect, it is partinent to point out that although it is true that the obligation of Zakât must be discharged even in the absence of an organized administrative set-up, the experience of centuries has proved that, left to himself, the individual Zakât-payer cannot possibly achieve the absolute control of poverty. Neither can the individual Zakât-payer be so well and constantly informed of the actual circumstances of each and every member of the actual circumstances of each and every member of the community as to effectuate unerringly a just and impartial distribution of his Zakât dues, nor can the individual Zakât-payer always be trusted to disregard a natural sentimentality toward those needy persons who are personally known to him. And for this very reason, unorganized Zakât only too ften results in less deserving persons enjoying the benefits of Zakât to the detriment of others who are in more urgent need thereof.

The attainment of "nearness to God" has ever been the object of the mystic devotee. As a first step to this attainment, the "Tarîqa" or "Path of approach" to God, the Beloved One, must be chosen and then followed with perfect abandon. Of the accepted "Paths", Zakât, in its sense of "giving" and as a spiritual growth-promoting mediary, is viewed not only as a "Path" within itself, but also as an essential corollary to all other "Paths". Hence, in defining the rules of conduct by which the disciple might follow the "Path" to the Hereafter through Zakât, Al-Ghazzâlî, the mystic, lays great emphasis on the inner meanings of "giving" and on the merits and demerits of mind-attitudes, both as relate to the "giver" and to the beneficiary. The first axiom he stresses is that success,

both in worldly affairs and in the spiritual sphere, hinges on the act of "giving". The lover who aspires to meeting the Beloved One, must be prepared to give up his wealth, wealth being the main object of man's greed and the main cause of his deviating from the "Path of God".

Al-Ghazzâlî divides the "givers" into three categories : The first category comprises those who are perfectly sincere in their belief in "Tauhîd" or the "Unity of God". These fulfil their pledges and consider it their duty to give the whole of their wealth for the sake of God. They frown on any worldly possessions that would make them liable to the paying of Zakât because, they contend, that would imply the hoarding of wealth.

To illustrate the point, Al-Ghazzâlî cites the example of Abû Bakr As-Siddîq, who gave all his wealth for the Cause, and of 'Umar, who gave half of what he possessed. When the Prophet (ص) asked 'Umar : "What hast thou left for thy family ?", he answered: "The like thereof". And when the Prophet (ص) asked Abû Bakr : "What didst thou leave for the family ?" Abû Bakr replied : "God and the Prophet". Whereupon the Prophet (ص) declared : "The difference between you two is as the difference between your two replies : As-Siddîq has given his all with complete devotion, and has only kept for himself the Beloved Ones (that is, God and His Prophet)."

The "givers" of the second category are a degree lower than those of the first category. They preserve their wealth as a precaution against the time of need, and in anticipation of the customary seasons in which charity is given. They spend according to their needs and refrain from squandering. They spend for good whenever they have the opportunity to do so and do not limit themselves to only paying their obligatory dues. They submit to the rule that it is the duty of the rich to help the needy over and above their obligation of Zakât.

The "givers" of the third category only give what they are compelled to, neither more nor less. They are

the lowest in degree because of their avarice and their love of wealth; and because of the weakness of their love of the Hereafter. They are willing to loan wealth to the needy because they expect it will be returned to them, unheedful of the fact that it is not lawful to put the needy to further trouble by imposing upon them the burden of a debt.

Avarice, said the Prophet (ص) , is one of the three soul-destroying passions (المهلكات) , (the other two being desire and egoism). And so Al-Ghazzâlî stresses self-purification from the sin of avarice as one of the necessary steps on the "Path to God". Zakât is the instrument whereby such self-purification is achieved. But, warns Al-Ghazzâlî, the extent of the "giver's" purification is proportionate to the amount he gives and to his joy in giving and spending his wealth for the sake of God. "In the same way as the physical acts of worship are a thanks- giving for the blessings God bestows on the body, so the act of distributing alms to the poor is a thanksgiving for the blessings He bestows on one's wealth."

Here again Al-Ghazzâlî parallels Al-Hujwîrî both in purport and expression. When defining charity, Al-Hujwîrî declares : "Alms is really thanksgiving for a benefit received, the thanks being similar in kind to the benefit... Moreover, there is an alms for every spiritual blessing, namely, outward and inward acknowledgement of that blessing in proportion to its worth. Thus when a man knows the blessings bestowed upon him by God are infinite, he should render infinite thanks by way of alms..." (1)

According to Al-Ghazzâlî, it is an act of piety to discharge one's obligation of Zakât in advance of the time prescribed. Because, he reasons, to do so brings solace to the hearts of the poor. Al-Ghazzâlî strongly condemns those who delay in paying their Zakât beyond beyond the time prescribed, and exhorts the "giver" to carry out his obligation as soon as he has determined to do so, lest he

---

(1) "Kashf ul-Mahjûb", p. 314. English translation by R.A. Nicholson.

change his mind and so become an accomplice of the Devil, whose purpose it is to promote poverty and corruption.

Approaching the matter from the Sufi's point of view, Al-Ghazzâlî believes that the "giver" should preferably discharge his obligation during one of the sacred months, so that his Zakât become the cause of his spiritual growth and of his drawing nearer to God. Thus Al-Ghazzâlî suggests for this purpose either the sacred month of Muharram, which is the first month of the lunar year, or the month of Ramadân, preferably the last ten days, because of the "Night of Power" (ليلة القدر) in which the Qurân was revealed, or again the sacred month of Dhul-Hijjah, preferably the first ten days, because at that time the Holy Pilgrimage takes place.

Because he does not conceive of Zakât as an organized Institution, Al-Ghazzâlî, in his analysis of the method of "giving", concludes that circumstance should be the decisive factor. It is for the "giver" himself to judge the merit of, and choose, the method, because he knows best his secret intention. If the "giver«' is sincere, he must guard himself from "straying on to the mountain of pride and from falling prey to the Devil's guile (المكر)". As far as possible, the "giver" must not make a show of his charity, for to do so would "tear the evil of privacy from the poor and cause their feelings to be hurt". The professional beggar "has torn the veil" himself and so deserves no such consideration. On the other hand, Al-Ghazzâlî points out that the virtue inherent in giving openly is that the good example of the "giver" creates in others the desire to emulate him.

The merit to be derived from Zakât depends on the validating factor of "intent" (نية) , that is to say on the sincerity of purpose of the "giver", and on his set intention that,, at the time of commission, his act be one of Zakât. Should he give a thing in voluntary charity, he may not at a later date qualify his donation as an act of Zakât.

The outward act of "giving" is always overshadowed by the transcendental importance of "mind-attitude". For

it is not the physical act but the mind-attitude that brings man nearer o God.

In this context, Al-Ghazzâlî discourses at length on the two main factors that invalidate both the act of Zakât and the giving of voluntary charity. These two factors are "Mann" (مَنّ) and "Adhâ (أذى), as they occur in verse 264, Surah II, of he Holy Qurân :

«يأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس
ولا يؤمن بالله واليوم الآخر ... (٢ : ٢٦٤)»

There is some difference of opinion among the early scholars as to the precise meaning and scope of these two Quranic terms. "Mann" is defined as the act of reminding a person of what one has done for him and of reproaching him for it. However some scholars consider that "mann" refers to the "giver's" mere mentioning the fact that he has given alms. Al-Ghazzâlî quotes Sufyân Ath-Thaurî, who said : "So and so's charity was rendered vain by "mann" ", and when he was asked: "What is "mann"?", he said: "The fact of mentioning one's charity and talkingg about it".

"Mann" has also been defined as the act of taking work from the beneficiary of one's charity, or as behaving haughtily towards him.

Al-Ghazzâlî seeks out the deep psychological causes, or inner manifestations, that give rise to "mann". He says: " "Mann" has its roots and growing-ground in a defective condition of the mind, whence it overflows to the tongue and limbs. And it takes root in the fact that the "giver" considers himself to be a doer of good and a benefactor in respect of the beneficiary of his charity. He feels that the latter is indebted to him because he has accepted alms from him. Whereas he has only accepted what was his God-given right, which was meant to purify the "giver" and save him from Hell-fire...".

In its outward manifestations, "Adhâ" is defined as "injury", that is to say, as the act of blaming, or insulting, the poor because of their poverty. "Adhâ" is also understood as referring to the act of dismissing the poor with harsh words. As for thhe inner manifestations of "Adhâ",

Al-Ghazzâlî declares that they are twofold: to dislike spending for others, desiring to keep all one's wealth for oneself—an attitude that makes one narrow-minded—and to think of oneself as better than the poor, and consider that, because they are in need, they are of a lower status than oneself.

Thus the Quranic verse referring to "mann" and "adhâ" may be translated as follows :

"O you who believe ! Render not your alms-giving vain through reproach and injury, like him who spends his wealth only to be seen of men and believes not in God and the Last Day..." (1) (Qurân: II, 264).

Al-Ghazzâlî pointedly observes that both "mann" and "adhâ" are "the fruit o fignorance", and he concludes that the remedy for ignorance and its manifestations is to acquire knowledke and to act according to the dictates thereof.

Once the "giver" has acquired a proper knowledge and understanding of the outward and inner meanings of the obligation of Zakât, or even of only one of these meanings, he will no longer see himself as a benefactor of the poor, but rather as a benefactor of his own self. Bearing in mind the Prophet's saying that "The alms pass through the hands of God before reaching the hands of the poor", the "giver" will spend his wealth poyfully, seeking God's pleasure and his own reward in the Hereafter.

Being conscious of the danger to which the wealthy expose themselves when they despise the poor, the "giver" will realize that by helping the poor he invokes blessings upon himself. For when he offers his alms to the poor, hoping that it be accepted from him, the "giver" is actually putting himself in the position of one who asks. And in gratitude for the blessing he earns through the acceptance of his alms, the "giver" will in turn desire for the poor the blessing of sufficiency, or (غنى) , that is, the blessing of a décent standard of living.

---

(1) English translation of M. M. Pickthall.

In short, he will set out with a firm step on the "Path to God", abiding by the Prophet's teaching that the most acceptable form of worship is to respect the rights of man (حق العباد)

This exposition of Al-Ghazzâlî's views of Zakât has been necessarily brief. But I hope I may have succeeded in underlining those facets of his thought which show him to us not only as a great jurist, a great philosopher and a great mystic, but also as a keen psychologist, a man imbued with a deep sense of social justice and a profound love of God and of his fellow men.



الأربعاء ٢٩ مارس سنة ١٩٦١

جلســـة الصبـــاح



— ١٢

الدكتور محمد الهاشمي

العلية والاتفاق في رأي الإمام الغزالي



العلية والاتفاق في رأي الإمام الغزالي

تناول الإمام الغزالي (الخامس الهجري) بالبحث مسألة التفاعل بين الأجسام كاحتراق الخشب مثلا إذا التقى بالنار ، فذهب إلى أن التغيُّر الذى يطرأ على مادة ما عند ما تتصل بمادة أخرى لا يرجع إلى أن الأولى قد تأثرت بالثانية ، ولا أن الثانية سبب للأولى . ذلك أن الاقتران فى الوجود بين شيئين لا يقتضى العلية بينهما . فلا يستلزم إثبات أحدهما إثبات الآخر . ولا نفى أحدهما نفى الآخر . وليس من ضرورة لازمة بينها ، بل إن الله سبحانه يخلق الأثر حين يلتقى الجسمان . وهو قادر على خلق الاحتراق دون لقاء النار[1].

وكان الفلاسفة الطبيعيون فى عصر اليونان يرون أن التغير الذى يحدث فى المواد يرجع فى أساسه إلى وجود نظام خاص قائم فى طبيعة هذه المواد وأن الأجسام تتحرك فى خلاء غير متناه فتتلاقى وتفترق . ويحدث بتلاقيهما وافتراقهما الكون والفساد[2]. وقد ظهر هذا الرأى فى صورة مذهب متكامل على يد دمقريطس الذى أكد وجود تلازم ضرورى بين الأجسام المتفاعلة . وأنكر وجود المصادفة والاتفاق[3]. والدليل الذى ركن إليه الإمام فى هذا المقام هو أن اقتران ظاهرة ما بظاهرة أخرى لا يدل على أكثر من وجود علاقة زمنية بينهما . وهذه العلاقة الزمنية لا تكفى لإثبات وجود عليّة بينهما .

(١) الغزالى . تهافت الفلاسفة ٢٧٧ — ٨ (بيروت ١٩٢٧) .

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل ٣ / ٦٣ — ٩ (مصر ١٣٦٨) .

(٣) Russell : The History of Western Philosophy . P. 86 (London, 1947).

فإن قيل – وهذا ما استدرك به الإمام على نفسه – : إن إنكار فعل الطبيعة يؤدى إلى جواز وقوع جميع الأشياء واستحالة صدور الأحكام عليها ، واختلال القيم والمقاييس التى توزن بها . قلنا – وهذا ما أجاب به – : لا مانع من الالتزام بجواز وقوع جميع الأشياء ما دامت ممكنة فى حد ذاتها . وهذا الالتزام لا يؤدى إلى استحالة الأحكام عليها ، ولا إلى اختلال القيم والموازين . ذلك أن الحكم والقياس إنما يجريان على العادة المستمرة لا على الطبيعة القائمة فى الأشياء[1].

وقد تصدى ابن رشد (السادس الهجرى) لمناقشة الغزالى فقال : إن إنكار الأسباب الفاعلة فى الطبيعة إنكار للبدهيات ، ذلك أن للأشياء ذوات وصفات خاصة تقتضى أفعالا معينة . وهذه الأفعال هى التى من أجلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها . فلو لم يكن للموجود فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه . ولو لم تكن له طبيعة تخصه لم يكن له اسم يخصه. وحينئذ تكون الأشياء كلها شيئاً واحداً ، على أن تفاعل الأجسام فيما بينها مقيد بعدم وجود مانع يعوق تأثير بعضها فى بعض . كأن يطلى الجسم القابل للاحتراق بمادة تمنع تأثير النار فيه . فيلتقى الجسم بالنار ولا يحدث الاحتراق . ولكن هـذا القيد لا يغير من حقيقة الأشـياء وصفاتها . أما ما ادعاه الإمام الغزالى من أن الحكم على الأشياء إنما يكون حسب العادة الجارية باقتران المسببات بالأسباب فلا يخلو المراد منه : إما عادة الله ، أو عادة الأجسام ، أو عادتنا عند الحكم على الأجسام ، فإن كان الأول فمحال أن تكون له عادة لأن العادة ملكة يكتسبها الفاعل بتكرر الفعـل منه . وإن كان الثانى فالعادة لا تكون إلا لذى نفس فإن كانت فى غير ذى نفس فهى طبيعة . وهذا ما يريده الفلاسفة الطبيعيون الذين يرون أن للأجسام طبائع خاصة وآثاراً معينة لا تحيد عنها[2].

---

(١) الغزالى . تهافت الفلاسفة / ٢٨٤ – ٥ .

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت / ٥١٩ – ٢٣ (بيروت ١٩٣٠) .

والمقارنة بين وجهتى نظر الإمام الغزالى وبين أتباع المدرسة الطبيعية تُظهر بوضوح أن البراهين التى اعتمد عليها الإمام فى موقفه هذا مستقاة من آراء المتكلمين المسلمين قبله . أما الغاية التى قصد إليها من وراء هذا الموقف ، فالظاهر أن الإمام الغزالى كان يهدف إلى أمرين : أولهما صرف الناس عن علوم الطبيعة وما تنطوى عليه من محاذير . ذلك أن الضرورة الطبيعية تؤدى إلى تحديد القدرة الإلهية ، وتحديد القدرة الإلهية يؤدى إلى استحالة وقوع المعجزات ، وهذا يؤدى إلى إنكار بديهيات الدين[1] أما الهدف الآخر فهو حمل الناس على الأخذ بالمعتقدات الدينية بوساطة التذوق الباطنى[2] بعد عجز العلم عن إثباتها بالطريق العقلى[3]. ويبدو أن الغرض الأول لم يتحقق . فقد زاد الاهتمام بالعلوم الطبيعية[4] سواء فى عصر الغزالى أو بعده . أما بالنسبة إلى الغرض الثانى فلا شك أن محاولة الغزالى إنما هى استمرار للجهد الذى بذله الأشعرى والباقلانى (الرابع الهجرى) قبله[5]. وهذا الجهد لم يأت بثمرة محسوسة إلا فى دائرة ضيقة تقتصر على حلقات المتصوفة ، فى حين أن العالم الإسلامى ظل يعانى أزمة القلق الفكرى التى استحوذت عليه بعد انتشار العلوم العقلية فيه . كان مسلك التصوف — إذا جاز التعبير — صعباً ؛ فهو من جهة يستمد كيانه من المزج بين الآراء الدينية والآراء الفلسفية[6] ، وقد عد رجاله عنصراً متميزاً عن رجال الشرع الإسلامى ، هذا إلى أنه اعتبر خطراً على الشريعة بعد أن خالطته عادات فارسية وهندية[7].

(١) الغزالى . تهافت الفلاسفة ٢٧٦ .

(٢) دى بور . تاريخ الفلسفة فى الإسلام ١٩٧ — ٨ (أبو ريدة — مصر ١٣٥٧) .

(٣) Tritton : Muslim Theology. P. 56 (London, 1945).

(٤) Swectman Islam and Christian Theology (London, 1945).

(٥) O'Heary : Arabic Thought. P. 208 (London, 1939).

(٦) E.R.E.

(٧) Nöldeke : Sketches from Eastern History, P. 96. (Translated by Blask. London, 1892).

والواقع أن مبدأ العلية فى مدلوله الواسع كان محاولة جريئة للكشف عن نظام الكون . ومعرفة القوى الكامنة فى الطبيعة . وهو أساس نشأة العلوم والفلسفات التى مهدت لحضارة الإنسان . ولعل من المفيد أن نذكر هنا — أن رجال العلم البابليين (الثامن قبل الميلاد) كانوا يرون أن الإيقاع الدورى المتكرر الذى يتجلى فى تغير الليل والنهار ، وفى ظهور البدور واختفائها ، وفى دورة الشمس وحركات الكواكب السيارة . يدل على وجود نظام للعلية يسير بمقتضاه الكون بأجمعه. الكون المادى والكون الروحى . وقد أنتج هذا الاكتشاف الخطير فلسفةالجبرية التى أسرت عقول مجتمعات كثيرة واحداً بعد آخر . وهى لم تنبذ بعد بالمرة على الرغم من مضى ما يقرب من ثلاثة آلاف سنة على نشوئها . أما المدلول الضيق لهذا المبدأ ، وهو الخاص بحقل الطبيعيات فالظاهر أنه وإن أكد الضرورة القاضية بالربط بين الظواهر المادية ربطاً محكماً يكاد يكون أعمى ؛ إلا أنه لم يسد جميع المنافذ على الفروض الميتافيزيقية إذ الضرورة الطبيعية لا تنفى وجود قوة وراء الطبيعة ، ولا تعارض فكرة وجود غرض مقصود من خلق العالم،وغاية ما تستطيع الضرورة أن تقود إليه هو نوع من (اللاأدرية) الذى يعترف بعجز العقل عن إدراك كنه الأشياء .

(١) توينبى . بحث فى التاريخ ٢ - ٢٢ - ٣ (تعريب طه باقر — بغداد ١٩٥٥) .

— ١٣

الدكتور عمر فروخ

رجوع الغزالي إلى اليقين



رجوع الغزالي إلى اليقين

وفرة كتب الغزالي :

الطريق إلى دراسة الغزالي وعر ، فكتبه كثيرة جداً . وإذا نحن أضفنا إلى كتبه الثابتة كتبه المرجوحة زادت كلها على أربعمائة[1] ما بين فتوى في رسالة صغيرة وبين مؤلف مثل كتاب « إحياء علوم الدين » مثلا ، في أربعة أجزاء ضخام . وليست الصعوبة في دراسة آراء أبي حامد الغزالي راجعة إلى كثرة كتبه فحسب ، بل إلى تنوع تلك الكتب أيضاً . غير أن هاتين الصعوبتين : كثرة كتب الغزالي وتنوعها ، يمكن التغلب عليهما بالزمن ، فإن الدارس إذا استطاع أن يوفر وقته على هذه الكتب مدة طويلة ، فإنه يستطيع حينئذ أن يفرق الآراء المتشعبة والمتباينة والمكرورة فيها على بطاقات ثم يصنف تلك البطاقات : فيجمع ما ائتلف منها في الأبواب المعينة فتتم له بذلك دراسة شاملة لآراء الغزالي ، أو أساس لدراسة شاملة على الأصح .

*

الصعوبات في دراسة الغزالي :

ولكن الصعوبة الحقيقية الأولى القائمة في وجه الدارس لآراء الغزالي في كتبه ترجع إلى أن الغزالي لم يطلب الفلسفة حباً في الفلسفة ، بل أراد أن يتخذ الفلسفة سبيلا إلى الدليل على صحة العقائد الإيمانية ، في الموضوعات التي يتفق فيها أن الفلسفة لا تناقض الدين ، كما في السياسة والأخلاق مثلا . أما

(١) Cf. Bouyges 7 ss.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فى الوجوه التى تكون الفلسفة فيها مناقضة للدين ، كما فى الإلهيات ، فإن الغزالى يرفع الفلسفة هدفاً ثم يصوب إليها نبال انتقاده .

والعقبة الثانية الكئود ، فى دراسة الغزالى ، هى أن الغزالى كثيراً ما يوافق الفلاسفة فى عدد من قضايا الفلسفة ، ولكنه يرد عليهم فيها رداً شديداً كيلا يكون فى تزيينه لتلك القضايا ، أو فى سكوته عنها على الأقل ، مشجعاً للعامة على الإقبال عليها والأخذ بها ؛ إن الغاية الأساسية من تبيان تهافت الفلاسفة ليست ، فيما يقصد الغزالى ، تبيان تهافتهم هم ، بقدر ما هى المحاولة لتسويد صفحتهم عند العامة والحيلولة ، فى رأيه ، بين هؤلاء العامة وبين تسرب الآراء الفلسفية إليهم .

وهناك صعوبة ثالثة تنتصب فى وجه الدارس لكتب الغزالى وهى إن الغزالى لم يميز البحوث فى كتبه ، فالبحوث فى كتبه دينية وفلسفية معاً تتجاور فتتعارض — أى يسير بعضها إلى جانب بعض — أو تتناقض . حتى كتبه التى هى الفلسفة ، اسما وغاية ، كما فى معيار العلم وتهافت الفلاسفة ، فإن المقصد الأول منها أن تكون سبيلا إلى إقامة الأدلة على صحة الدين وعلى فساد الفلسفة التى اتكأ هو نفسه على أدلتها لنصرة الدين . ثم هنالك صعوبة أشد خطراً من ذلك كله ، هى أن الغزالى لم يلتزم منهاجاً واحداً فى كتبه . إننا نرى مناهج مختلفة فى كتبه ، بل فى الكتاب الواحد من كتبه أحياناً ، كما فى المنقذ والتهافت مثلا ، حيث تمتزج البراهين العقلية المستمدة من الرياضيات والعلوم الطبيعية بالأدلة الشرعية المأخوذة من الأحوال الاجتماعية فى الدين والعادة ، وفى مألوف الناس والشائع عندهم . فالمفروض مثلا أن كتاب « تهافت الفلاسفة » قصد به الفلاسفة ، ولكننا نرى فيه ردوداً وأدلة لا تليق بموضوعه . أما « المنقذ من الضلال » فيجب أن يكون الغزالى قد اتجه فيه لمخاطبة العامة ، العامة ، ومع ذلك فإن فيه أحياناً بحثاً فلسفياً صحيحاً ونهجاً عقلياً خالصاً .

*

موقف الفلاسفة المسلمين من الغزالى :

هذه الصعوبات ، على كثرتها وخطورتها ، لا تعترض الدارس المعاصر فحسب ، بل لقد اعترضت الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا فى القرنين التاليين للقرن الذى جاء فيه الغزالى ، وكانوا كبار الفلاسفة فى الإسلام ومن أكابر الفلاسفة فى تاريخ الفكر الإنسانى : ابن باجه وابن طفيل وابن رشد . إن ابن باجّه يحمل على المعرفة من طريق التصوف ثم يجعل الأحوال الصوفية حائلا دون المعرفة الصحيحة التى لا تكون عنده إلا من طريق العقل[1]. ولا ريب فى أنه يقصد الغزالى بانتقاده هذا . أما ابن طفيل فقد مدح طريقة الغزالى فى الشك وفى التصوف ، ولكنه قال عن كتبه : « وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى ، فإنه بحسب مخاطبته للجمهور يربط فى موضع ويحل فى آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها[2]. وأما ابن رشد فنقمته على الغزالى شديدة مشهورة[3].

*

لقب الغزالى :

وانعكست كل هذه الصعوبات على صفحة تاريخ الفكر الإنسانى منذ أيام الغزالى إلى يومنا هذا . لو أردنا أن نشير إلى الغزالى بلقب ، فماذا نقول ؟ أنسميه فقيهاً أم متكلماً أم صوفياً أم فيلسوفاً ؟

إن كل تسمية من هذه التسميات تلقى اعتراضاً شديداً : إنه ليس فقيهاً كالشافعى وأحمد بن حنبل ، ولا متكلماً كالنظام والعلاف ، ولا صوفياً

---

(١) تدبير المتوحد ٢٧ ؛ راجع ده بور ٢٤٢ النص (الإنكليزى١٧٧) ، ابن باجة٤٦

(٢) حى بن يقظان ٥ ، ١٧ — ١٩ ، وخصوصاً ١٧ ، السطر ١٠ — ١٢ .

(٣) تهافت التهافت : كان أبو حامد الغزالى يتقول على الفلاسفة ٦٩ ، ٤٥١ ، ٥١٦ ، راجع ١٠٨ ، ٤١٠ الخ ؛ ابن رشد ينقم من الغزالى ١١ ، ١١٥ ، ١٥٩ ، ١٧١ — ١٧٢ ، ١٩٤ — ١٩٥ ، ٣٠٢ — ٣٠٣ ، ٤٨٥ — ٤٨٦ الخ ؛ فصل المقال ١٠ — ١٢ ، ١٧ — ١٨ ، ٢٥ — ٢٦ ، ٢٨ — ٢٩ ؛ مناهج الأدلة ٧٢ — ٧٤ .

كعمر بن الفارض ومحيي الدين بن عربي ، ولا فيلسوفاً كأرسطو وابن رشد .
إن كل تسمية من هذه التسميات يمكن أن تسيء إلى الغزالي إذا أطلقت عليه ، أو أن تنقصه بعض حقه عندنا على الأقل .

ولقد كان من التوفيق ، إلى حد بعيد ، في العلم وفي الحق أن يسمى الغزالي ، منذ زمن طويل ، حجة الإسلام . ذلك لأن هذا المفكر العبقري لما تعرض للفقه والكلام والتصوف وللفلسفة لم يكن في خياله ولا في منهاجه إلا الدفاع عن الدين عامة وعن الإسلام خاصة . من أجل ذلك كانت تسميته حجة الإسلام تسمية موفقة صحيحة ودالة ودقيقة في وقت واحد وإلى حد بعيد . ولا ريب في أن هذه التسمية ترضيه أكثر من تسميته فقيهاً أو متكلماً أو فيلسوفاً . وهي ترضيه أكثر من كلمة صوفي ، ما دامت هذه الكلمة تجمعه مع أشخاص لا معدى عن تسميتهم متصوفين مثل الحلاج والسهروردي وعمر بن الفارض ، ومثل محيي الدين بن عربي أيضاً .

غير أن لنا ملاحظة واحدة على هذه التسمية .

عاد الغزالي من رحلته التي كانت استجماماً وشفاء ووصل إلى بغداد في سنة ٤٩٠ هـ (١٠٩٧م) ثم بقي فيها مدة قبل أن يغادرها إلى طوس. في هذه الأثناء تدفقت جحافل الصليبيين على الشام ففتحوا أنطاكية ، سنة ٤٩١ هـ (١٠٩٨ م) ثم وصلوا إلى معرة النعمان في الشهر الأخير من سنة ٤٩١ هـ (الشهر الأول من عام ١٠٩٩ م) وقتلوا فيها مائة ألف . ثم إنهم اجتاحوا البلاد كلها من الشمال إلى الجنوب يقتلون ويدمرون حتى استطاعوا ، بعد حصار طويل ، أن يفتحوا القدس عنوة لسبع ليال بقين من شعبان من سنة ٤٩٥ (١٥/٧/١٠٩٩ م) . ووصلت الأخبار بذلك إلى بغداد فقلقت الخواطر واضطربت الخلافة[1] ، وكان الغزالي في بغداد ، في الأغلب ،

(١) ابن الأثير ١٠ : ١٠٥ (في أخبار ٤٩٢ هـ) : «وورد المستنفرون من الشام في رمضان إلى بغداد صحبة القاضي أبي سعيد الهروي فأوردوا في الديوان كلاماً أبكى العيون وأوجع القلوب . وقاموا بالجامع يوم الجمعة فاستغاثوا وبكوا وأبكوا ، وذكروا ما دهم المسلمين=

فلم يبد حراكاً ، ثم إنه عاش أحد عشر عاماً بعد سقوط القدس فى أيدى الإفرنج الصليبيين فلم يذكرهم بلسانه فضلا عن أن يكون قد حض على قتالهم ، كما كان ينتظر منه .

وإن الإنسان ليقضى عجباً من رجل يستعظم أن يقول مسلم إن الخلود فى الآخرة إنما هو بالروح لا بالجسم فيكفره ويؤلف الكتب فى تفنيد رأيه ، ثم يرى المسلمين كلهم مهددين بالفناء ويرى الإسلام نفسه معرضاً للاستئصال فى بقعة واسعة كريمة من بقاع العالم الإسلامى ، وفى العالم كله فلا يرفع يده بإشارة ولا يفتح فاه بكلمة ! إن تعليل ذلك ليس صعباً ، إنه يعود إلى عاملين :

(ا) أن الغزالى كان لا يزال مريضاً ، على الرغم من اعتقاده أنه قد شفى . وأن عدداً من أعراض مرضه كان قد زال عنه لأنه كان قد اعتزل الحياة الاجتماعية إلا قليلا . ثم إن طبيعة مرضه كانت تفقد المريض الهمة على حمل التبعة وتخلق فى المريض قلة الاهتمام بما يدور فى خارج نفسه .

(ب) أن الغزالى كان قد وطد نفسه على سلوك سبيل التصوف . وحركة التصوف كانت ناشطة فى أثناء الحروب الصليبية ، وقد وقف جميع المتصوفة منها موقفاً هادئاً غريباً ، قيل إنهم كانوا يعتقدون أن تلك الحروب كانت عقاباً للمسلمين على ما سلف لهم من الذنوب والمعاصى[1]. ولعل الغزالى قد شارك سائر الصوفية فى هذا الاعتقاد كما كان قد شركهم فى السكوت عن الإفرنج الصليبيين .

*

= بذلك الشريف المعظم من قتل الرجال وسبى الحريم والأولاد ونهب الأموال. فلشدة ما أصابهم (أصاب أهل بغداد من سماع هذا الحديث) أفطروا » .

(١) راجع التصوف فى الإسلام ٩ وما بعدها .

الشك واليقين :

بعد هذه الملاحظات الممهدة ، والتى لم يكن بد من ذكرها ، أنتقل إلى الكلام على الشك وعلى الرجوع إلى اليقين . ومدار القضية التى أبسطها هو : إلى أى حد كان رجوع الغزالى إلى اليقين رجوعاً عن شك صحيح ؟

كان الغزالى ملماً بالفلسفة اليونانية ، على ما أخبرنا فى المنقذ ، وعلى ما يبدو فى تهافت الفلاسفة وفى مقاصد الفلاسفة وفى غيرهما من كتب الغزالى الكثيرة . ومع أن الغزالى نفسه قد ذكر أنه درس الفلسفة مدة يسيرة ، وفى أوقاته المختلسة ، فإننى أعتقد أنه عنى بالمدة اليسيرة وبالأوقات المختلسة ذلك المدى من الزمن الذى عزم فيه على التصدى لاستيعاب قضايا الفلسفة ليرد عليها وعلى أصحابها . على أن اهتمامه بالفلسفة كان أطول من ذلك عهداً ، وكذلك كانت مطالعاته الفلسفية قد تجمعت فى وقت طويل وذهبت طولا وعرضاً وعمقاً . ومع أن الغزالى لم يذكر فى كتابه « التهافت » من الفلاسفة إلا سقراط وأفلاطون وأرسطو ، لأن إغفال ذكر هؤلاء لا يتأتى لمؤلف فى الفلسفة أو فى تاريخها بحال[1] ، فإن مطالعة كتبه تدل على سعة معرفته بقضايا الفلسفة اليونانية ، وبقضايا كثيرة من الفلسفة المشرقية أيضاً . ولا حاجة هنا إلى بسطة القول بأن مطالعات الغزالى فى الفلسفة اليونانية كانت من خلال النقول إلى اللغة العربية . واتهام ابن رشد للغزالى بأنه كان يتقول على الفلاسفة[2] له وجه . وإذا نحن أردنا أن ندافع عن الغزالى فى ذلك لم يكن بإمكاننا أكثر من أن نقول إنه اعتمد فى ردوده على النقول ، وهذه النقول هى التى كانت تتقول على الفلاسفة ، إما بأن تنسب قول فيلسوف إلى فيلسوف آخر ، أو بأن تضيف إلى نفر من الفلاسفة أقوالا ليست من الفلسفة[3]

(١) تهافت الفلاسفة : سقراط ٥ ؛ أفلاطون ٥ ، ٨ ، ٢١ ، ٣٤ ، ٣٣٥ ؛ أرسطو ٥ ، ٨ ، ٩ ، ٣٤ ، ١٤١ .

(٢) راجع حاشية ٣ صفحة ٢٩٩ .

(٣) راجع : العرب والفلسفة اليونانية ١٣٩ .

Cf. Ueberweg 1461 f., 481 ; Copleston Copleston I 413 ff., 422 f.

وهنالك جانب آخر نستطيع أن ننصف فيه الغزالى، وهو أن الغزالى ، فى نطاق ردوده على الفلاسفة لحماية العامة من شرور الفلسفة ، لم يكن يأبه لنسبة القضايا إلى فيلسوف دون فيلسوف ، لقد كان يهتم بتلك القضايا على أنها قضايا مقصودة لذاتها بقطع النظر عن الذين تنسب إليهم .

*

نسبة شك الغزالى إلى الشك اليونانى :

كان شك الغزالى أوسع قليلا من الشك اليونانى ، ثم كان يضم شيئاً من الشك البوذى . فلنستعرض ذلك بإيجاز .

تعود نظرية الشك عند اليونان إلى أن العقل الإنسانى لا يمكن أن ينفذ إلى طبائع الأشياء ولا إلى حقائق الأمور . نحن نعرف الأشياء كما تبدو لنا ، لا كما هى حقيقة . من أجل ذلك لا يجوز لنا أن نجزم فى القضايا على وجه دون وجه ، ذلك لأننا نلحظ دائماً تناقضاً فى إدراكنا بالحواس وتناقضاً فى آرائنا .

والشك لا يقتصر على طبائع الأشياء المادية والماورائية ، بل يتناول السلوك الإنسانى أيضاً . إن الناس كلهم محتاجون إلى خوض الحياة الاجتماعية ، ثم هم عاجزون عن أن يميزوا الرأى الصواب من الرأى الخطأ ، وعن أن يميزوا العمل الحسن فى نفسه من العمل القبيح فى نفسه . من أجل ذلك كله وجب على العقلاء ، فى رأى الشكاك كلهم ، أن يحجموا عن إصدار الأحكام على طبائع الأشياء وحقائق الأمور ، وأن يسلكوا فى الحياة العملية بحسب الراجح لديهم من الآراء والعادات والقوانين . بذلك فقط يمكنهم أن يكونوا مطمئنين فى نفوسهم .

وبما أن الفلسفة اليونانية الأولى كانت أميل إلى طريق العقل والعلم وإلى سبيل المنطق والبرهان، وبما أن العقل كان فيها مقياس الأشياء والأمور ومرد

قبولها أو رفضها ، فإننا لا نستغرب أن يكون هذا النوع من الشك الذى رأيناه فى الشكاك اليونان ، والذى ظهر أثره فيما بعد فى الغزالى ، راجعاً إلى مؤثرات مشرقية فى الأعم ومؤثرات هندية فى الأخص .

إن نفراً من الشكاك الأولين فى تاريخ الفلسفة اليونانية قد رافقوا الإسكندر المكدونى فى حملته على المشرق ، تلك الحملة التى امتدت عشرة أعوام (٣٣٣ – ٣٢٣ ق . م) ثم وصلوا معه إلى الهند . من هؤلاء مؤسس مذهب الشك ، فورون الذى من أليس (نحو ٣٦٠ – نحو ٢٧٠ ق . م) وأستاذه أناكسار خوس الشاك[1]. ومن هؤلاء أونيسيكريتوس رئيس بحارة الإسكندر فى حملته على المشرق ، وديوغينوس تلميذ أونيسيكريتوس ، وكراتوس الذى من طيبة اليونان (٣٦٥ – ٢٨٥ ق . م) ، وكان معظم هؤلاء من أتباع المذهب الكلبى[2]، فلاسفة أو كالفلاسفة .

*

خصائص شك الغزالى :

ومع أن الغزالى كان قليل الثقة بالحواس وبالعقل لا يطمئن إلى سبيل من سبل المعرفة التى كانت سائدة فى أيامه كسبيل التعليمية ، أى الباطنية أو الشيعة السبعية الذين يذهبون إلى أن المعارف لا تكون إلا من طريق الإمام المعصوم ، وكسبيل المتكلمين وسبيل الفلاسفة ، نجده يعلن أن دأبه وديدنه كان طلب العلم بحقائق الأمور[3] . ثم إن الغزالى كان يؤمن بعلم يقينى مصدره الله تعالى . ونحن واجدون هذا الإيمان عنده فى كل كتاب من كتبه ، بل لا أكون مبالغاً إذا قلت إن هذه الفكرة تتردد فى كتب الغزالى مع كل قضية يعالجها . فالغزالى ليس شاكاً بالمعنى اليونانى ، ولسنا نرى فى أسس فلسفته ،

(١) Ueberweg I 463; Sarton 586, cf. 490, Introduction to the Hist. of Sc. I 136.

(٢) Sarton.

(٣) المنقذ ٧ .

وفى اتجاهه العام فى سائر كتبه ، ما يجمعه بالشكاك فى تاريخ الفلسفة . فمن أين جاء شكه الذى يسرد علينا تفاصيله فى كتاب المنقذ من الضلال ؟

*

الشك المفاجىء العارض عند الغزالى :

وفجأة نقرأ للغزالى فى « المنقذ من الضلال »[1] :

« انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد بسن الصبا ، إذ رأيت صبيان النصارى لا نشوء لهم إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهوّد . وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام . وسمعت الحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على فطرة الإسلام ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه[2] . فتحرك باطنى إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين . . . » .

فمتى كان الغزالى يجيز لنفسه أن يتساءل عن حقيقة الدين الذى هو عليه ، عن حقيقة الإسلام ؟ إنه كان قبل ذلك ينكر هذا ، وينكر أقل من هذا على غيره ؛ فإذا به الآن يقبله على نفسه !

فى الحادى عشر من المحرم من سنة ٤٨٨ (٢١ / ١ / ١٠٩٥) انتهى الغزالى من تأليف كتاب « تهافت الفلاسفة »[3] ، وكان قد بدأ تأليفه ، بلا ريب ، بعد الانتهاء من تأليف كتاب « مقاصد الفلاسفة » ، (فى أوائل سنة ٤٨٧ هـ على الأرجح)[4] . ففى « تهافت الفلاسفة » يقول الغزالى عن

---

(١) المنقذ ٧ .

(٢) راجع : صحيح مسلم ٨ : ٥٢ – ٥٣ . هذا الحديث يروى من طرق مختلفة وبألفاظ فيها اختلاف يسير . وفى الموطأ (ص ٢٤١) : « كل مولود يولد على الفطرة . فأبواه يهودانه أو ينصرانه . . . » .

(٣) Bouyges 23

(٤) Bouyges 23 s.

الشبان المسلمين المعاصرين له ، والذين كانوا لا يتقيدون بتعبدات الشرع وحدوده[1] :

« . . . ولا مستند لكفرهم غير سماع الغي[2] كتقليد اليهود والنصارى إذ جرى على غير دين الإسلام نشوءهم وولادهم ، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم . . فتجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم واستنكافاً عن القناعة بأديان الآباء . فأية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المتبع تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً » .

فما الذي جعل الغزالي بعد عام أو يقل قليلا أن يرفض التقليد في الدين وألا يرى الإيمان صحيحاً إلا بالاقتناع الشخصي ؟

*

بوادر تبدل في موقف الغزالي :

كان الغزالي منذ مطلع سنة ٤٨٨ هـ (مطلع عام ١٠٩٥ م) ، وقبل أن ينتهي من تأليف كتاب « تهافت الفلاسفة » قد بدأ يبدل رأيه في ما يكفر من الاعتقاد وما لا يكفر . إن الغزالي قد وصم في مطلع كتابه هذا « جميع الذين يستهينون في العبادات ولا يتوقون عن المحظورات » بالكفر[3] . فلما وصل إلى آخر الكتاب توقف عن تكفير أهل البدع في قضايا الإيمان من مثل القول بقدم العالم (أي بوجود العالم ضرورة منذ الأزل) ومن مثل القول بأن الله تعالى يعلم الكليات (قوانين الحوادث) ولكنه لا يعلم الجزئيات الحادثة في هذا العالم من البشر ومن غير البشر ، ومن مثل القول بأن الخلود إنما هو للأنفس العاقلة وحدها وأن الأجساد لا تبعث ولا تخلد .

(١) تهافت الفلاسفة ٤ .

(٢) في المتن (تهافت الفلاسفة ٤) : الفي ؛ وفي الحاشية (٢ : ١١) : الغي ، وهو الصواب .

(٣) تهافت الفلاسفة ٤ — ٧ .

فما الذى كان يحمل الغزالى فى أوائل سنة ٤٨٧ هـ على تكفير تارك الصلاة مثلا ، ثم نراه فى أول السنة التالية لا يقبل بتكفير الذى ينكر أن يكون الله قد خلق العالم أو ينكر أن يكون الله عالماً بما يفعله عباده ؟ إن جواب هذا السؤال موجود فى المنقذ من الضلال .

*

مرض نفسى وعنصر بوذى :

انتهى الغزالى من تأليف كتاب «المنقذ من الضلال» فى نحو سنة ٥٠٢ هـ (١١٠٨ م) ، أو قبل ذلك بقليل[١]. ولكن الغزالى قص علينا فى هذا الكتاب أحداث حياته وأحوال نفسه ، وخصوصاً منذ سنة ٤٨٨ هـ ، بعد فراغه من تأليف كتاب « تهافت الفلاسفة » . فى ذلك الحين كان الغزالى ، فيما يبدو لنا ، تحت تأثير فكرة بوذية ملأت عليه خياله ثم تمكنت من نفسه حتى لم يكن يستطيع منها فكاكاً .

فى المذهب الفلسفى الأخلاقى الذى أسسه غوتاما بوذا فى القرن السادس قبل الميلاد[٢]، وقبل أن يجىء فورون مؤسس مذهب الشك فى اليونان بنحو قرن من الزمن أو يزيد ، أن البوذى يجب ألا يكتفى بالإيمان الأعمى ، بل يجب أن يتطلب على اعتقاده بكل أمر اقتناعاً شخصياً . والبوذى يرفض كل رواية إذا كانت تبدو له خاطئة ؛ ولا يصح عنده إلا ما قام الدليل على صحته ، لأن ما لا يثبت على البرهان فليس عنده بحقيقة . من أجل ذلك كان التفكير الخالص ، فى رأى البوذى ، هو المقياس للحقيقة . ثم إن الأقوال الصحيحة لا تعد صحيحة لأنها تنسب إلى رجال عظام مثل بوذا ، بل لأنها تكون صحيحة فى نفسها . وبالتالى ، إن كل قول صحيح — ولو لم يكن لبوذا — هو قول بوذا ، أو يمثل قول بوذا[٣].

(١) Bouyges 71.

(٢) Enc. Br. (1957) 4 : 325; An Introd. to Indian Ph. 117.

(٣) Enc. R.E.

هذه الأقوال البوذية موجودة معانيها فى كتاب «المنقذ من الضلال» بل هى عمدة الغزالى فى تسرب الشك إلى نفسه، وفى خروجه من الشك إلى اليقين يستند إلى هذه المعانى . فمن أين تسربت هذه المعانى إليه وبرزت فى كتاب «المنقذ من الضلال» مع أنها لم تكن من رأيه فى « تهافت الفلاسفة » مثلا ، ومع أنها تخالف معتقده الدينى ؟ ثم يجب ألا ننسى أن الغزالى نصب الحرب للعقل وللبراهين العقلية ، إلا فى بضع صفحات من كتاب المنقذ ، وإلا إذا كان العقل والأدلة العقلية تنهض دليلا على فضل الدين ، أو على تفنيد رأى الفلاسفة فى الإلهيات خاصة ! أترى الغزالى عرف تلك المعانى البوذية من المصادر البوذية من طريق الفرس مثلا ، أم من طريق اليونان رواية عن فورون وتلميذه تيمون وعن أناكسارخوس وكراتيس وأونيسيكريتوس من المتفلسفين اليونان الذين تأثروا بالفلسفة الهندية على ما مر معنا.

ويبدو أن نفراً من المعاصرين للغزالى اعترضوا عليه بمثل ما أعترض عليه أنا اليوم ، فرد عليهم بقوله(1):

« ولقد اعترض على بعض الكلمات المبثوثة فى تصانيفنا ، فى أسرار علوم الدين ، طائفة من الذين لم تستحكم فى العلوم سرائرهم . . . وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل مع أن بعضها من مولدات الخواطر ؛ ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر . وبعضها يوجد فى الكتب الشرعية ؛ وأكثرها موجود معناه فى كتب الصوفية. وهب أنها لم توجد إلا فى كتبهم (أى فى كتب الأوائل) ، فإذا كان ذلك الكلام معقولا فى نفسه مؤيداً بالبرهان – ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة – فلم ينبغى أن يهجر وينكر ؟ . . . وأقل درجة العالم أن يتميز عن العامى الغمر فلا يعاف العسل ؛ وإن وجده فى محجمة الحجام ، و (أن) يتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل؛ وأن نفرة الطبع منه مبنى على جهل عامى منشؤه أن المحجمة إنما صنعت للدم المستقذر ، فيظن

---

(1) المنقذ ص ٣٩ وما بعدها .

أن الدم مستقذر لكونه فى المحجمة ، ولا يدرى أنه مستقذر بصفة فى ذاته . . وهذا وهم باطل ، وهو غالب على أكثر الخلق : فمهما نسبت[1] الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه وإن كان باطلا ، وإذا أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وإن كان حقاً . فأبداً يعرفون الحق بالرجال ، ولا يعرفون الرجال بالحق ؛ وهذا غاية الضلال ! » .

وقبل عام واحد من استيلاء هذه الفكرة — فكرة الكلام المعقول فى نفسه — على الغزالى ، لم يكن الغزالى يؤمن بها ، بل كان يؤمن بما يخالفها . لما أراد الغزالى أن يجادل الفلاسفة فى رأيهم فى النفس ، وهو أن النفس جوهر قائم بنفسه ، رد عليهم بالقول التالى[2]:

« وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ببراهين العقل ؛ ولسنا نعترض من يبعد ذلك من قدرة الله أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما يتبين فى تفصيل (الكلام على) الحشر والنشر أن الشرع مصدق له . ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغناء عن الشرع فيه » .

وهنالك أمور كثيرة تتعلق بالنفس خاصة يوافق الغزالى فيها الفلاسفة ، ولكنه يعترض على شكل البراهين التى يأتى بها الفلاسفة للدلالة على تلك الأمور . إنه لا يقبل هذه الأمور — مع أنها تصح عنده من وجوه مختلفة — لأن الفلاسفة جروا على البراهين العقلية فى إثباتها . هذا الموقف من الغزالى لا يثير استغراباً فينا لأنه موافق للأصل الذى انطلق منه حجة الإسلام فى تفكيره وفى معالجته لقضايا الدين وقضايا الفلسفة . ثم هو يكرر فى « تهافت الفلاسفة » أن غايته الأولى وعمله الأول فى هذا الكتاب إنما هو التشكيك فى براهين الفلاسفة .

---

(٢٦) كذا فى الأصل .

(٢٧) تهافت الفلاسفة ٣٠٤ .

وهنالك ما هو أبين من هذا : فربما أقرّ الغزالى على نفسه بأن البرهان الفلسفى يقوم حجة عليه هو ، وأن دليله هو لا يقاوم البرهان الفلسفى ؛ ومع ذلك فهو ماض فى هدم البراهين الفلسفية ، قال فى تهافت الفلاسفة (١) :

« . . . وأما قولهم : إن هذا ينقلب عليكم فى معلومات الله فإنها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد ، فنقول : نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين . ولذلك سميناه تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق ، فليس يلزمنا هذا الجواب » .

وربما أقر الغزالى على نفسه أيضاً بأنه لا يحيط علماً بقضية فلسفية ما ، من جميع جوانبها ، وبأن الذى ذكره الفلاسفة فيها يزيد فى قوة الظن وغلبته ويميل بالاقتناع إلى جانب الفلاسفة فى تلك القضية ، ولكنه على الرغم من ذلك يود أن يستمر فى تشكيك الناس فى رأى الفلاسفة وفى براهينهم . قال فى إدراك الشاة من نظرها إلى الذئب أنه عدو لها(٢) :

« ولعل موضع الالتباس قولهم إن العلم منطبع فى الجسم انطباع اللون فى المتلون . . . ولعل نسبة العلم إلى محله (تكون) على وجه آخر ؛ وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل ، بل نسبته إليه كنسبة إدراك العداوة إلى الجسم . ووجوه نسبة الأوصاف إلى محلها ليست محصورة فى فن واحد ، ولا هى معلومة التفاصيل لنا علماً نثق به ، فالحكم عليه دون الإحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به . وعلى الجملة ، لا ينكر أن ما ذكروه مما يقوى الظن ويغلبه ، وإنما ينكر كونه معلوماً يقيناً

---

(١) تهافت الفلاسفة ١٧٩ – ١٨٠ ، راجع ١٣٠ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١١ الخ .

(٢) تهافت الفلاسفة ٣٠٨ – ٣٠٩ .

علماً لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق الشك إليه . وهذا القدر مشكك فيه » .

مرض الغزالي ؛ أعراضه وآثاره :

هذا القلق في نفس الغزالي وهذا التردد في موقفه من الفلاسفة وبراهينهم يدلان على أن الغزالي لم يكن في حال طبيعية . لقد أخبرنا الغزالي نفسه في « المنقذ » أنه كان مريضاً ، وأن مرضه قد نزل بالقلب ولذلك عجز الأطباء عن مداواته . وبالرجوع إلى ما وصفه الغزالي من أعراض مرضه ، ومما نعرفه من صدق الغزالي وأمانته وإخلاصه ومقدرته أيضاً ، نقطع بأن الغزالي كان مصاباً بالكنظ أو الغنظ ، وهو مرض نفسي في الأكثر يظهر على ذوي الاتجاه الديني المتطرف .

ومع أن معنى الغنظ[1] أو الكنظ[2] هو الهمّ اللازم؛ أو هو أن يشرف الإنسان على الموت من الكرب ثم يفلت منه ، فإننا لا نجد في هاتين الكلمتين ، فيما بين أيدينا من القواميس ، معنى المرض صراحة[3] . ولكن صديقي الدكتور عبد الرحمن اللبان ، الطبيب الاختصاصي للأمراض العصبية ، لفت نظري إلى جملة في كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء »[4] هي : « . . . واحتجوا بامرأة كانت بمصر وكانت شديدة الحزن والهم مبتلاة بالغنظ والدرد ، ومع ذلك كانت ضعيفة المعدة وصدرها مملوء أخلاطاً رديئة ، وكان حيضها محتبساً . . » .

الكنظ أو الغنظ هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ينتج اضطراباً نفسياً[5] يتسم بالقلق والسويداء . ويرجع هذا المرض في الأصل إلى عامل

---

(١) تاج العروس ٥ : ٢٥٦ .

(٢) تاج العروس ٥ : ٢٦١ .

(٣) راجع استعراض ما جاء في هذين اللفظين من حيث اللغة .

(٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ١ : ٥ .

(٥) A Textbook f the Practice of Medicine 1884 ff.; Clinical Psychiatry 196, 198.

وراثى ؛ وربما ظهر أو قوى فى زمن الطفولة ، وعلى أثر صدمة نفسية، فى الأكثر . غير أنه فى العادة يظهر بعد الثلاثين ، وخصوصاً بين الخامسة والأربعين وبين الخامسة والخمسين ، وعلى الأخص عند النساء لاتصال هذه الحقبة عندهن بسن اليأس. ويمتد هذا المرض من ثلاثة أشهر إلى ستة، وهو قابل للشفاء التام ، ولكن شفاءه لا يمنع من عودته مرة بعد مرة. ثم ليس من الضرورى أن تكون حالة المريض به على وتيرة واحدة من السوء، بل قد تتألف مدة المرض من فترات يتعرض المريض فى أثنائها لأزمات خفيفة أوحادة ، متقاربة أو متباعدة . وقد تمر عليه فترات يبدو فيها كالصحيح . أما إذا كانت الإصابة خفيفة فقلما يشعر بها صاحبها ، وقلما يظهر عليه آثار منها .

فما سير هذا المرض ، وما أعراضه ونتائجه ؟

فى أوائل هذا المرض ، أو فى الأحوال الخفيفة منه ، تضعف الذاكرة وينشت الفكر ، ويفقد المريض لذة الاهتمام بأمور الدنيا إذ لايرى لها قيمة لأنها تكون عنده ، فى حالته تلك ، أموراً عارضة زائلة . ثم هو يأبى بذل الجهد ويتخوف من حمل التبعة . ويرافق ذلك كله حال من الحزن ومن الشقاء البادى ؛ ثم تلح على المريض ذكريات الماضى وتتجسم له الأخطاء اليسيرة ، وتتبدى له أحواله الحاضرة كثيرة السوء فيقنط من كل تحسن آنى أو مقبل ويستولى عليه قلق شديد .

ويكون المريض فى هذه الحال بطىء التفكير ثم يعجز عن معالجة الموضوعات جملة ، بينما يستمر تأمله فى أحواله الشخصية ناشطاً فتتوارد عليه الخواطر المؤلمة بلا انقطاع ، ثم إنه يجبن عن الجزم فى الأمور التى تعرض له . وكذلك يقل كلام المريض وتندر مخاطبته للآخرين ، ولكنه يظل فى العادة ميالا إلى سرد حكاية حاله بالتفصيل على الآخرين . وترى المريض تنتابه الأفكار السود لكثرة ما يحاسب نفسه على ضعف طبيعته البشرية،أو تراه يندب

سوء حظه ويلوم نفسه على ما فاته من العمل الصالح فى ماضى حياته . وتتراكم تلك الأفكار السود عليه ، وتتجسم أمام عينيه وخياله سيئات بيئته فيستسلم للقلق والقنوط .

وتكثر أوهام المريض فيترجح بين الشك والاقتناع ، فى أمور كثيرة ، مراراً فى اليوم الواحد أو فى أثناء الحديث الواحد . ومع ذلك فقد تظل بصيرته نافذة وأحكامه صائبة ما لم تثقل حاله . والأوهام فى الواقع نتيجة ملازمة للكنظ أو الغنظ تتناول الماضى والمستقبل : الأسف على الماضى والخوف من المستقبل . ويرافق تلك الأوهام فى المريض قلق شديد على نفسه وأسرته ، فإذا اشتد قلقه لم تنفع القرائن والحجج حينئذ فى تبديل شىء من اعتقاداته الخاطئة فى نفسه وفى بيئته .

وتتعاظم الأوهام فتنتج فى المريض مركب نقص ، فيشعر المريض فى نفسه أنه أعظم الناس ذنباً وأكثرهم شقاء ، أو يرى نفسه مهملا فى بيئته فيريد أن يبتعد عن أعين الناس . وربما خيل إليه ، فى غير الإصابات الخفيفة العادية ، أن الناس يحتقرونه أو يضطهدونه ، أو أنهم يضايقونه بتتبع أعماله فيشيرون إليه إذا مر بهم ويتهامسون عليه ، أو يبثون عليه العيون ليتجسسوا أخباره .

ويقل نشاط المريض بالكنظ ؛ وكلما زادت حالته سوءاً قل نشاطه . وقد لا يتأثر نشاطه بالمرض ، ولكن إنتاجه يبطئ ويقل ، فإذا أعماله العادية تقتضيه فى إنجازها وقتاً أطول من الوقت الذى كانت تحتاج إليه فى أيام صحته . وأعظم أخطار الأنواع الحادة من الكنظ محاولة الانتحار .

ويضطرب نوم المريض بالكنظ فيبطئ إغفاؤه ويخف رقاده ويقصر ، ثم لا يُعقب ذلك النوم الخفيف القليل المضطرب استجماماً فى البدن أو فى الفكر وكذلك يفقد المريض الشهوة إلى الطعام فلا يأكل إلا قليلا لشعوره دائماً بالامتلاء فيقل وزنه لقلة طعامه . ويصيب المريض عادة إمساك خفيف ، ولكن المريض يقلق كثيراً بسبب هذا الإمساك ثم ينسب إليه نتائج أكثر

خطراً مما يجب . وفى النساء يخف الحيض أو ينقطع ، ثم تميل المرأة إلى إهمال زينتها . أما التوق الجنسى فيخف كثيراً .

وليس من الضرورى أن يعم هذا المرض جسم المريض كله بأعراضه ، بل قد يقتصر على إفساد جهاز واحد من أجهزة البدن . ويتجه المريض عادة اتجاهاً دينياً فى سلوكه ، ويستولى عليه خشوع من التقوى والورع ، من غير تعصب ذميم أو تشدد فى غير موضعه .

*

كيف وصف الغزالى مرضه وأحوال نفسه :

لنرجع الآن إلى الغزالى ونستعرض مرضه كما وصفه هو بنفسه . ولكن يجب أن نذكر أن الغزالى دوّن هذا الوصف بعد عشر سنين من شفائه الأول . ثم إننا مدينون جداً للغزالى لأنه أخبرنا أشياء كثيرة من ملابسات حياته الأولى ، كما كشف لنا عن جانب كبير من حياته النفسية والعقلية فى أثناء مرضه وعقب شفائه .

يقول الغزالى فى ذلك كله[1]:

« ولم أزل فى عنفوان شبابى ، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين ، أتوغل فى كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة .. وأستكشف أسرار كل طائفة .. إذ كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى ، من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلّتى ، لا باختيارى وحيلتى . ثم فتشت علومى فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة (أى أتيقنه ولا أشك فيه) إلا فى الحسيات والضروريات . فقلت : الآن ، بعد حصول اليأس ، لا مطمع فى اقتباس المشكلات إلا من الجليات ، وهى الحسيات والضروريات . فأقبلت بجد بليغ أتأمل المحسوسات

---

(١) المنقذ ٥ وما بعدها .

والضروريات ، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؟
فانتهى بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان
في المحسوسات أيضاً . وأخذ هذا الشك يتسع . . .

« فلما خطرت (تراءت ، وردت) إلى هذه الخواطر انقدحت
(ثبتت) في النفس . فحاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم
يمكن دفعه (أي دفع الشك) إلا بالدليل . ولم يمكن نصب دليل
إلا من تركيب للعلوم الأولية . فإذا لم تكن (تلك العلوم) مسلمة
لم يمكن ترتيب الدليل . فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين
أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ،
حتى شفى الله من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة
والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها . . »

ومع أن الغزالي يعلن أنه شعر بالشفاء من مرضه فأقبل على درس سبل المعرفة كما يراها المتكلمون والباطنية والفلاسفة والصوفية ، فإننا نلحظ أن أعراض ذلك المرض لا تزال بارزة عليه مما نرى من كلامه وسلوكه .

ثم إنه بدأ بالمتكلمين وسبيلهم وجدالهم فقال[1] :

« فلم يكن (علم) الكلام في حقي كافياً ، ولا لدائي شافياً ،
. . . فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة ، في اختلافات
الخلق ، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري . والغرض
الآن حكاية حالي ، لا الإنكار على من استشفى به (بعلم الكلام)
فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء . وكم من دواء ينتفع به
مريض ويستضر به آخر » .

ثم تناول الغزالي الكلام على الفلاسفة وكتبهم وعلومهم فقال[2] :

« فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم (الفلسفة) من

---

(١) المنقذ ١٩ — ٢٠ .
(٢) المنقذ ٢١ — ٢٢ .

الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ، وأقبلت على ذلك فى أوقات فراغى من التصنيف والتدريس فى العلوم الشرعية ، وأنا ممنوٌّ بالتدريس والإفادة لثلثمائة نفر من الطلبة ببغداد . فأطلعنى الله سبحانه بمجرد المطالعة فى هذه الأوقات المختلسة على منتهى علومهم فى أقل من سنتين » .

ويمر الغزالى فى الكلام على الفلاسفة وعلومهم وبراهينهم بكلام جميل واضح صحيح[1] . ثم يتناول مذهب الباطنية (الشيعة السبعية) ويرد على قولهم بأن المعرفة لا تكون إلا بالتعلم من الإمام المعصوم ، فيقول[2]:

« مادمتم تقرون بأن الإمام المعصوم يرجع بعلومه إلى الرسول ، فإننا نفضل أن نأخذ عن الرسول مباشرة من غير اضطرار إلى التسلسل بالرواية عن الأئمة المتتالين حتى نصل إلى الرسول » .

ثم ينتقل إلى كلام موجز عن الصوفية[3] هو فى غاية الوضوح والإحكام ، لما كان قد وقر فى نفسه من حب الصوفية والنشأة فى أفيائها .

وفجأة يعود الغزالى إلى الكلام عن نفسه وقلقها ، وعن ملابسات مرضه فيقول[4]:

« وكان قد ظهر عندى ألا مطمع لى فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب عن الشواغل والعلائق .

---

(١) المنقذ ٢٣ – ٤٣ .
(٢) المنقذ ٤٤ – ٥٧ .
(٣) المنقذ ٥٨ – ٧٢ .
(٤) المنقذ ٦٢ – ٦٧ .

«ثم يعود الشيطان فيقول : هذه حالة عارضة ، فإياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال وإن أذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالى عن التكدير والتنغيص ، والأمر المسلم الصافى عن منازعة الخصوم ، ربما ألفت ايه نفسك (كذا) ولا يتيسر لك المعاودة .

«فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة . فى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار ، إذ قفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسى أن أدرس يوماً واحداً تطبيباً لقلوب المختلفة ؛ وكان لا ينطق لسانى بكلمة ولا أستطيعها ألبتة . ثم أورثت هذه العقلة فى اللسان حزناً فى القلب بطل معه قوة الهضم وقرم[1] الطعام والشراب فكان لا تنساغ لى شربة ولا تنهضم لقمة . وتعدى (ذلك) إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم فى العلاج وقالوا : هذا أمر نزل فى القلب ، ومنه سرى إلى المزاج فلا سبيل إليه بالعلاج ، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم .

«ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختيارى ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له . فأجابنى الذى يجيب المضطر إذا دعاه[2] ، وسهل على قلبى الإعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب . وأظهرت عزم الخروج إلى مكة ، وأنا أورى فى نفسى سفر الشام ، حذراً أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمى فى المقام فى الشام . فتلطفت بلطائف الحيل

(١) القرم : شهوة اللحم ، الرغبة فى أكل اللحم .

(٢) فى القرآن الكريم من سورة النمل (٢٧ : ٦٢) : «أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء . . . » .

فى الخروج من بغداد ، على عزم ألا أعاودها أبداً . واستهدفت لأئمة[١] أهل العراق كافة ، إذ لم يكن فيهم من يجوز أن يكون الإعراض عما كنت فيه سبباً دينياً ، إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى فى الدين[٢] . وكان ذلك مبلغهم من العلم .

« ثم ارتبك الناس فى الاستنباطات ، وظن من بعد عن العراق أن ذلك كان لاستشعار[٣] من جهة الولاة . وأما من قرب من الولاةفكان يشاهد إلحاحهم فى التعلق بى والانكباب علىّ وإعراضى عنهم وعن الالتفات إلى قولهم ، فيقولون : هذا أمر سماوى ، وليس له من سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام وزمرة العلم .

« ففارقت بغداد ، وفرقت ما كان معى من المال ؛ ولم أدخر إلا قدر الكفاف وقوت العيال ، ترخصاً بأن مال العراق مرصد للمصالح لكونه وقفاً على المسلمين . فلم أر فى العالم مالا يأخذه العالم لعياله أصلح منه .

« ثم دخلت الشام وأقمت فيها قريباً من سنتين لا شغل لى إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله ، كما كنت حصلته من علم الصوفية . فكنت أعتكف مدة فى مسجد دمشق ، أصعد منارة المسجد طول النهار وأغلق بابها على نفسى .

« ثم دخلت منها إلى بيت المقدس[٤] ، أدخل كل يوم الصخرة وأغلق بابها على نفسى .

---

(١) استهدفت لأئمة أهل العراق : تعرضت ، عرضت نفسى للوم أهل العراق .

(٢) ظنوا أن المنزلة التى نلتها هى أسمى ما يطمع فيه الإنسان المتدين .

(٣) لاستشعار من جهة الولاة : رغبة منهم .

(٤) سنة ٤٩٠ هـ / ١٠٩٧ م .

« ثم تحركت فيّ الرغبة لأداء فريضة الحج ، والاستمداد من بركات مكة والمدينة ، وزيارة رسول الله تعالى عليه السلام ، بعد الفراغ من زيارة الخليل[1] صلوات الله عليه . فسرت إلى الحجاز » .

*

شفاؤه الأول :

يذكر الغزالى ، كما رأينا ، أن شعوره بالمرض دام ستة أشهر ، من رجب إلى ذى القعدة من سنة ٤٨٨ هـ (تموز إلى تشرين الأول من عام ١٠٩٥ م) . وستة أشهر هى المدة القصوى للإصابة الواحدة بهذا المرض . وإذا كان بدء شعور الغزالى بالمرض ، كما يقول هو ، كان فى رجب من سنة ٤٨٨ هـ ، وأن لسانه اعتقل عن الكلام وأنه فقد شهوة الطعام فى رجب نفسه ، فإن إصابته كانت حادة .

ويبدو أن الغزالى لم يجازف وهو فى هذه الحال بالسياحة فى الأرض كما نصح له الطبيب . ولكن فى ذى القعدة اضطر إلى مغادرة بغداد للقيام بسياحة فى الشام والحجاز دامت نحو عشر سنوات . وقد كانت تلك السياحة عاملا مهماً فى تحسن صحته واستقامة حاله ، يدلنا على ذلك قوله[2] :

« ثم جذبتنى الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن ، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه » .

وهكذا نرى أن عدداً كبيراً من الأعراض الأولى التى قاساها الغزالى قد زالت ، فعاد إليه اهتمامه بأهله وأولاده بعد أن كان قد فقد الشعور بضرورة الاهتمام بهم شخصياً . ثم نازعته نفسه إلى بغداد بعد أن كانت البيئة البغدادية

(١) الخليل بلدة جنوب القدس فيها قبر إبراهيم الخليل .
(٢) المنقذ ٦٧ .

هى التى دفعته إلى الهرب من ميدان الكفاح الاجتماعى والإصلاح . وكذلك عادت إليه الثقة بالنفس بعد أن كان يقبل على نفسه يلومها فى كل أمر .

*

عودة المرض :

ولكن يبدو لنا بوضوح أن شفاءه هذا لم يكن تاماً : كان لا يزال يميل إلى شىء من الخلوة ويتأفف من تكاليف الحياة ، حتى فيما يتعلق بأولاده ، قال[1] :

« وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش تغبّر[2] فى وجه المراد وتشوش صفو الخلوة . وكان لا يصفو الحال إلا فى أوقات متفرقة . لكنى مع ذلك لا أقطع طمعى منها ، فتدفعنى عنها العوائق وأعود إليها » .

وبعد مدة يسيرة عاد إليه قلقه الأول وساءت حاله النفسية فانغمس فى الأحوال الصوفية يقيم منها حوله عالماً خاصاً به طلباً للاطمئنان النفسى فلا يجد ذلك الاطمئنان ، فيعود إلى الكلام على الخلوة والداء والدواء والمرض والشفاء والمعصية والهلاك ، ويرجع إليه فضوله الأول فى الاستفسار عن كل شىء من أمور الناس يخشى عليهم من الذنوب الهلاك ، ويرى أنه هو المنظور وحده لإنقاذهم ، وتكاثرت عليه المنامات تحثه على ما كان يرى فى نفسه . من ذلك قوله[3] :

« فإنى تتبعت مدة آحاد الخلق أسأل من يقصر منهم عن متابعة الشرع وأسأله عن شبهته وأبحث عن عقيدته وسره . . . فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم إلى هذا الحد بهذه

(١) المنقذ ٦٧ .

(٢) فى الأصل تغير (بياء بنقطتين من تحتها) وهو خطأ .

(٣) المنقذ ٨٤ ، راجع ٨٧ — ٩١ .

الأسباب ، رأيت نفسي مُلبة[1] بكشف هذه الشبهة حتى كان إفضاح[2] هؤلاء أيسر عندى من شربة ماء .. . فانقدح فى نفسى أن ذلك متعين (علىّ) فى هذا الوقت محتوم . فما تغنيك الخلوة والعزلة ، وقد عم الداء ومرض الأطباء وأشرف الخلق على الهلاك ؟ ثم قلت فى نفسى : ومتى تستقل أنت بكشف هذه الغمة ومصادمة هذه الظلمة ، والزمان زمان الفترة[3] ، والدور دور الباطل . و (لكن) لو اشتغلت بدعوة الخلق عن طرقهم إلى الحق لعاداك أهل الزمان بأجمعهم — وأنّى تقاومهم — فكيف تعايشهم ، ولا يتم ذلك إلا بزمانٍ مساعد وسلطانٍ متدين قاهر ؟

« فترخصت بينى وبين الله تعالى بالاستمرار على العزلة تعللا بالعجز عن إظهار الحق بالحجة . فقدر الله أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه ، لا بتحريك من خارج . فأمر أمر إلزام بالنهوض إلى نيسابور لتدارك هذه الفترة ، وبلغ الإلزام حداً كان ينتهى — لو أصررت على الخلاف — إلى حد الوحشة . فخطر لى أن سبب الرخصة قد ضعف ، فلا ينبغى أن يكون باعثك[4] على ملازمة العزلة الكسل والاستراحة وطلب عز النفس وصونها عن أذى الخلق . . . والله تعالى يقول لرسوله ، وهو أعز خلقه[5] : « ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ، ولا مبـــدل لكلمات الله . ولقد جاءك من نبأى المرسلين » .

---

(١) ألب : أقام . ملبة (هنا) : راغبة ، شديدة الرغبة .

(٢) يقصد : فضح هؤلاء ، أى الكشف عن مساوئهم .

(٣) الفترة هى الزمن الذى يمر بين بعثى رسولين ، ويكون الناس فى الفترة غافلين عن الحق لا شريرين فى العادة .

(٤) الباعث : الدافع .

(٥) القرآن الكريم ، سورة الأنعام (٦ : ٣٤) .

« فشاورت فى ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات[1] ، فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية . وانضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد قدرها الله سبحانه على رأس هذه المائة ، وقد وعد سبحانه بإحياء دينه على رأس كل مائة[2] . فاستحكم الرجاء وغلب حسن الظن بسبب هذه الشهادات ويسر الله تعالى الحركة إلى نيسابور للقيام بهذا المهم فى ذى القعدة من عام تسع وتسعين وأربعمائة[3] » .

ليس من الضرورى أن أوازن هنا بين هذه الأحداث والتعليلات التى سردها الغزالى من تاريخ حياته بالأعراض التى ذكرتها عن « الغنظ » ، فالتشابه يذهب إلى حد المطابقة . ولكن لا بد من ملاحظات : إن الغزالى يخبرنا فى كتابه « المنقذ من الضلال » الذى ألفه فى سنة ٥٠٢ هـ ، أشياء ترجع إلى سنة ٤٨٨ هـ وإلى ما قبلها . إنه يقص هذه الأخبار من ذاكرته . وإذا كانت الحوادث موثوقة إلى حد كبير ، فإن التعليلات يمكن أن تكون متأثرة بحوادث حياته المتأخرة . ويبدو لى أن المرض الذى نسب الغزالى شعوره به إلى عام ٤٨٨ هـ كان أقدم من ذلك ، كان يرجع إلى صباه . ولعل موت أبيه ودخوله فى وصاية جارهم الصوفى ثم نفاد إرثه وإرث أخيه من أبيهما واضطرارهما لدخول مدرسة[4] يتستران فيها بطلب العلم ويقصدان فى الدرجة الأولى ضمان طعامهما ومبيتهما كانت كلها من الأحداث التى أحدثت رجة فى نفس الغزالى الشاب ؛ ألم يكن الغزالى يردد هذه الجملة كثيراً[5]: « طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله ! » .

---

(١) من المتصوفة الكبار .
(٢) سنن أبى داوود ٢ : ٢٠٩ .
(٣) فى الأصل : سنة ثمان وثمان وأربعمائة . والسياق يقتضى ٤٩٩ هـ .
(٤) المدرسة (هنا) : مؤسسة تعليمية تقدم الطعام والمبيت لطلابها .
(٥) راجع طبقات الشافعية ٤ : ١٠٢ .

الدخول فى الشك :

كان الغزالى ، يدرك أنه عانى مرضاً شديداً ، ولكنه ظن — لما تحسنت حاله بالرحلة التى قام بها — أنه قد برئ من مرضه . إن عدداً من أعراض مرضه الأولى قد اختفت بلا ريب ؛ ثم إن مرضه لم يكن من الأنواع الحادة من السويداء ، ولكنه كان على كل حال حاداً فى بابه . ومن استقراء الأحوال التى نسبها الغزالى إلى نفسه — بعد أن ظن أنه برئ من مرضه — نعلم أن المرض كان قد عاوده وشيكاً ، ولكن بصورة أخف . والواقع أن المرض قد رافق الغزالى منذ مطلع شبابه إلى آخر أيامه ، ولكن كانت تأتى عليه فترات من الصحة وأزمات من المرض يعقب بعضها بعضاً .

فى إحدى هذه الأزمات الشداد تسرب إلى نفس الغزالى شك فلسفى فى جميع مظاهر العالم الذى حوله : فى جميع المظاهر التى تتناولها قواه النفسية والحسية والعقلية .

الغزالى عبقرى ، لا شك فى ذلك . وهو مفكر ثاقب النظر صائب الرأى قادر على الإحاطة بتفاصيل العلوم بارع فى نظم البراهين . ولكن الغزالى تربى تربية دينية صوفية ، ثم مال فى الاتجاه الفكرى إلى الأشعرية الذين يرون أن العقل عاجز عن إدراك عدد من جوانب الوجود ، وعن جميع ما يتعلق بالمغيبات . وكتب الغزالى كلها حافلة بمعنى يتردد فى كل حين مؤداه أن كثيراً من المدارك لا تعرف بالعقل ، بل بالوحى . حتى « تهافت الفلاسفة » ، ذلك الكتاب الذى كانت الغاية منه معالجة قضايا الفلسفة والرد فيها على الفلاسفة بالأدلة العقلية ، فإنه ينطوى على كثير من مثل الأقوال التالية[1] :

— وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لا من العقل .

— ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغناء عن الشرع فيه .

---

(١) تهافت الفلاسفة ٢٦١ ، ٣٠٤ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ على التوالى ، الخ .

— ولكننا عرفنا ذلك بالشرع . . . وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل .

— وهو ممكن فيجب التصديق به على مقتضى الشرع .

وإذا كانت أمثال هذه الجمل غير وافرة فى بعض أقسام « تهافت الفلاسفة » ، فإن اتجاه الغزالى فى هذا الكتاب — كاتجاهه فى سائر كتبه — ينحو نحو الأخذ بالشرع وحده ، أو نحو الأخذ بالعقل مع الشرع ، إذا جرى برهان العقل مجرى الشرع .

وعاش الغزالى جانباً كبيراً من حياته ؛ وتربيته الدينية الصوفية ومذهبه الأشعرى رقيبان على عقله . فلما غلب عليه المرض ارتفعت الرقابة الواعية عن عقله إذ خرج من سلطان التربية والمذهب ، فتساوت فى رأيه الروايات والأدلة فأراد أن يميز الصحيح منها من الفاسد بمقياس موثوق من مقاييس المعرفة . وسار الغزالى فى طلب الحق ، بعد تشكيك نفسه فيما كان يعتقد أنه الحق ، على المنهاج التالى :

(١) بدأ الغزالى بالإيمان ، لأن الإيمان كان القضية الكبرى التى شغلت الغزالى . إذا كان فى الناس أديان كثيرة وكان كل طفل لا ينشأ إلا على دين أبويه وأساتذته ، فما الدليل على صحة الدين بالإضافة إلى كل إنسان بمفرده ؟ وأحب الغزالى أن يضرب المثل بنفسه ، وكان ذلك منـــه جرأة كبيرة وتجرداً صحيحاً وطلبا للحج الذى لا جمجمة فيه ، فقال (ص ٨) :

« انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد بسن الصبا ، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود ولا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام . وسمعت الحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال :

كل مولود يولد على فطرة الإسلام[1] ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه . فتحرك باطنى إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية و (إلى) حقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين و (إلى) التمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات[2] » .

(ب) ولكن الإيمان قضية من القضايا ، والقضايا كلها يجب أن تقاس بمقياس واحد موثوق ، فما ثبت منهـا على هذا المقياس كان صحيحاً . قال الغزالى (ص ٨) :

« إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ؛ ما هى ؟ فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه[3] إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . بل الأمان من الخطأ يجب أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً . فإنى لو علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، ثم قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ؛ وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه إلا التعجب من قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته فلا ! » .

إن الغزالى لم يكتف بأن يشك فى القضايا ، فالشك فى القضايا أمر مألوف ؛ والقضايا كلها موضع شك حتى تثبت بمقيـاس من المقاييس الموثوقة المقبولة . إن شك الغزالى قد تناول المقاييس !

---

(١) راجع الحاشية ٢ صفحة ٣٠٥ .

(٢) التقليد (نشوء الأولاد على أديان آبائهم أو أساتذتهم) يرجع إلى التلقين (تعليم المعتقد والدين الخ) .

(٣) لا يساويه ، لا يقاربه (لا يستوى فيه جانب اليقين أو الصحة مع جانب الشك أو الغلط والتوهم) .

(ج) لقد انتفى فى رأى الغزالى صدق الروايات والتلقينات لأنها قائمة على تقليد الأشخاص . وقد دله الحس على أن الأشخاص يختلفون فيما يقولون إنه الحق ، وإلا ، فكيف نعلل وجود أشخاص على أديان مختلفة يعارض بعضها بعضاً . ولو أن جميع الأشخاص وصلوا إلى الحق لما اختلفوا فى الأديان .

إن التقليد كان عند الغزالى مقياساً لقبول الحق (فى نظره هو قبل أن يشك ، وفى نظر كل صاحب دين آخر) ، فأصبح التقليد الآن قضية ، وأصبح الحس مقياساً للتقليد .

(د) قبـــل الغزالى أن يكون الحس مقياساً للتقليد . ثم رجع هو إلى نفسه فقال :

« إن التقليد كان عندى مقياساً فشككت نفسى فيه بالحس فوصلت إلى الشك فيه . فهل يمكن أن أشكك نفسى فى الحس ؟ »

قال[1] :

« فأقبلت بجد بليغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكن أن أشكك نفسى فيها ؟ فانتهى بى طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً .. وأخذ يتسع هذا الشك فيها (فى المحسوسات) .

ويقول :

من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه يتحرك وأنه لم يتحرك بغتة ودفعة ، بل على التدريج ذرة ذرة حتى أنه لم تكن له حال وقوف » .

---

(١) المنقذ ١١ .

إن الحس هنا قد كذّب نفسه ، فبطل الحس أن يكون مقياساً .

(هـ) وتطلب الغزالى مقياساً جديداً يقوم مقام الحس ، فوجـــده فى العقل إذ قال :

« تنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار . هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخوّنه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته . فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التى هى من الأوليات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ؛ والنفى والإثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد ؛ والشىء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالا » .

بهذا أصبح العقل عند الغزالى مقياساً تقاس به المحسوسات والأدلة فى مراتب الصحة . وظن الغزالى أن الأمر وقف عند هذا الحد لأنه لم يكن يعرف من المقاييس إلا ما ذكره : التقليد ، والحس ، والعقل . وقد تبين أن الأولين غير موثوق بهما ، فلم يبق ثمة مفر من أن يكون العقل هو المقياس الوحيد الممكن الذى لا بد من الثقة به .

(و) على أننا نحن نعلم أن الغزالى لم يبـــدأ طريقه فى عالم البرهان بداءة فيلسوف ، بل بداءة من أراد أن يرد على كل فيلسوف وألا يقبل من الفلسفة إلا ما يجعلها خادمة للشرع . فلم يكن بإمكانه إذن أن يتوقف عند هذا الحد ، فإن التوقف عند هذا الحد يضمه إلى صف الفلاسفة العقليين ، ولم يكن ذلك من رغبة الغزالى فى شىء .

ورجع الغزالى أدراجه إلى مبدأ طريقه فوجد أن التقليد كان عنده مقياساً للإيمان ، ثم بان له بدليل من الحس أن التقليد ليس مقياساً صحيحاً ولا

مقياساً ألبتة ؛ وأن المقياس للتقليد كان الحس . ثم تبين له أيضاً أن الحس لم يثبت على محكّ النظر العقلى ، فانتفى أن يكون الحس مقياساً وأصبح قضية من القضايا التى تحتاج فى إثباتها إلى مقياس ؛ وكان مقياسها فى رأيه العقل .

إذن ما المانع ، من حيث الجدال المنطقى على الأقل ، أن يجرى على العقل ما كان قد جرى على التقليد والحس من قبل ؟

إلى هنا كان الغزالى فيلسوفاً لا فقيهاً . وكان شكه الذى اقتصه شكاً منهجياً غايته أن يتبع طريقاً يرسمه المنطق ليصل بصاحبه إلى نتيجة ما . وعلى الباحث حينئذ أن يقبل النتيجة مهما كانت ، ما دام الدليل العقلى قد قاد إليها . ولكن هذا كان خليقاً أن يفسد على الغزالى غايته القصوى من تآليفه كلها : لقد كانت غايته أن يثبت أن الحقائق لا تتأتى معرفتها من طريق العقل بل من طريق الشرع والوحى .

من أجل ذلك جانب الغزالى طريق الشك الفلسفى وحاد إلى جانب الشك الفقهى . والشك الفقهى ليس شيئاً سوى قلة الثقة بالحواس . والفقهاء الذين يجادلون عن المغيبات يرفضون صدق الحواس ثم يقبلون أن تكون ثمة حقيقة لا تدركها الحواس . إن هذا الموقف ليس من الشك فى شىء . ولكنه ، على كل حال ، موقف كان معروفاً منذ أيام اليونان[1] . والشك فى الحواس هو الأساس الذى قام عليه المذهب الإيلى القائل بأن العالم هادئ لا يتبدل ولا يتحرك ، وأن كل حركة أو تبدل يبدوان لأعيننا إنما هما خداع من البصر[2].

ولم يكن للغزالى ، بعد أن أنكر صدق الحواس ، بد من أن يؤمن بوجود حقيقة لا تدركها الحواس . ولو لم يفعل لكان شاكاً كنفر من

---

(١) Cf. Enc. Br. 7 : 502 f.

(٢) العرب والفلسفة اليونانية ٤٨ وما بعدها

Ueberweg I 73ff.; Sarton 245 f.

اليونانيين فى حقيقة المادة أو فى إمكان المعرفة[1] على الأقل ، أو لتحوّل شاكاً مطلقاً ومنكراً لجميع الحقائق مثل أبى العلاء المعرى الذى ودع العالم فى السنة التى أبصر فيها الغزالى النور[2] . ولم يكن بإمكان الغزالى أن يقبل شيئاً من ذلك ، لأن ذلك يحول بينه وبين الغاية التى وقف حياته عليها : أن يرفع مقام الشرع ، فى مراتب المعرفة واليقين ، فوق الفلسفة .

(ز) وهنا يثير الغزالى اعتراضاً مبنياً على افتراض صحيح ،من حيث السياق على الأقل ، ويجرد من المحسوسات التى كان قد شك فى صدقها من قبل شخصاً يخاطبه بذلك الاعتراض[3] .

« فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ ولقد كنت واثقاً بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى . فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه . وعدم تجلى ذلك الإدراك[4] لا يدل على استحالته ! » .

ويبدو أن الغزالى لم يقتنع فى أول الأمر بهذه الموازنة : وجود مقياس للمعرفة لا يدرى أحد بوجوده . فعاد إلى نفسه يجادلها بالموازنة بين النوم واليقظة . فالإنسان يشعر فى أثناء نومه أنه يرى حلماً . ففى أثناء الحلم ، كما يقول الغزالى ، يحس الحالم كأن حالته تلك هى الحالة الوحيدة فى الوجود ، ويكون غافلا فى ذلك الحين عن اليقظة وحقيقتها تمام الغفلة . ثم إذا استيقظ

(١) من أمثال أناكسارخوس وتلميذه فورون ثم تيمون تلميذ فورون وسكستوس أمبيريكوس وسواهم ؛ العرب والفلسفة اليونانية ١١٦ .

(٢) راجع : حكيم المعرة ٥٣ وما بعدها (أبو العلاء المعرى ٦٦ وما بعدها) . راجع أيضاً رأيه فى النفس ومصيرها فى الكتابين المذكورين .

(٣) المنقذ ١١ — ١٢ .

(٤) إن جهلك بوجوده لا يدل على أنه غير موجود .

أدرك أن يقظته تلك هي الوجود الحقيقي ، وأن حلمه السابق لم يكن إلا خيالا لا حقيقة له . ثم يستأنف الغزالي هذه الموازنة فيقول : فلعل حياتنا الآن منام ، ولعل اليقظة لنا ، أو الوجود الحقيقي ، هو الموت أو ما بعد الموت على الأصح . بتلك الموازنة المزدوجة نجح الغزالي في تشكيك نفسه في العقل وفي إقناعها بأن ثمة حاكماً فوق العقل غائباً عن إدراكنا الحسي والعقلي .

في ذلك الوقت حين كان التردد بين هذه الشكوك يتقاذف الغزالي ، كان الغزالي لا يزال مريضاً ، بل في أشد حالات مرضه ، كما يخبرنا هو عن نفسه . قال في تعليل حالته تلك وفي التعليق على ملابساتها(1) :

« فلما خطرت (تراءت ، وردت) لي هذه الخواطر ، انقدحت (ثبتت) في النفس . فحاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه (دفع ذلك الشك) إلا بالدليل . ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ؛ فإذا لم تكن (تلك العلوم الأولية) مسلمة (موثوقة) لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال » .

*

أزمة الغزالي :

لو أن الغزالي اكتفى بما وصل إليه من تشكيك نفسه في مقاييس المعرفة لكان شاكاً منكراً للمغيبات كلها غير جازم بوجه من أوجه الوجود المتبدية لحسه ولعقله . وهنا نقف نحن أمام أعقد القضايا في حياة الغزالي وفي فلسفته :

— أهذه الأمور التي يخبرنا الغزالي بها في كتابه المنقذ من الضلال ، في سنة ٥٠٢ للهجرة هي الأمور التي اتفقت له فعلا في سنة ٤٨٨ ؟

— لنفرض جدلا أن جميع هذه الحوادث قد اتفقت للغزالي فعلا في عام ٤٨٨ هـ ، فهل أوجه التعليل التي طوى عليها « المنقذ » في سنة ٥٠٢

(1) المنقذ ١٣ .

هي نفسها التي كانت تعمل في توجيه سلوكه وتفكيره قبل أربع عشرة سنة ؟

- أكانت هذه الشكوك التي اعتورت الغزالي قائمة على منهج متسق أم كانت نتيجة اضطراب من أثر مرضه النفسي ؟
- أكان الغزالي فعلا ، سواء علينا أكان شكه منهجاً متسقاً أم صدمة من أثر مرضه ، مستعداً أن يتقبل النتيجة التي كان بمقدوره أن يصل إليها على ضوء براهينه وحدها ، وأن يستمر في إنكار ما لم يكن بإمكان تلك البراهين أن تفصل فيه ؟

*

من التقليد إلى التقليد :

ليس هذا الذي يبدو لنا : أننا كنا على مثل اليقين ، منذ بدأنا قراءة كتاب «المنقذ» ، من أن الغزالي قد نصب أمام عينيه وأمام أعيننا هدفاً كان يدفع نحوه أدلته وأمثلته . لقد كان يريد ، في زحمة المذاهب والآراء التي كانت تنزع بالشبان في أيامه نحو الضلال ، أن يشير من طرف غير خفي إلى مسلك واحد صحيح في الحياة ، هو المسلك الصوفي . ولقد حمله على ذلك عوامل من تربيته الأولى :

- تربيته الصوفية الباكرة في بيت والده .
- تربيته الصوفية اللاحقة في كفالة جارهم الصوفي بعد موت والده .
- تنازع المذاهب الدينية والفكرية في بيئته واستنادها إلى أسس مادية لم تكن في رأيه تحق الحق ؛ ولا هي كانت في نفسها قادرة على أن تجمع الآراء أو أن تحل المشكلات .
- ويأتي آخراً لا أخيراً المرض النفساني الذي كان يحول بين الغزالي وبين الوصول إلى حقائق جديدة . إن الغزالي كان يطلب الاطمئنان لنفسه قبل الابتكار في الوصول إلى الحقيقة .

من أجل ذلك كله لم يجد بداً من أن يطلب اطمئناناً مستأنفاً بالرجوع إلى حاله التي كانت له قبل مرضه الذى أدى به إلى ذلك الاضطراب الذى ران على نفسه بضع سنين .

وتتجلى عبقرية الغزالى فى الخروج من شكه للرجوع إلى اطمئنانه ، أو إلى اليقين كما يقول هو — مهما كان نظرنا إلى ذلك الشك وهذا اليقين — فى أنه عاد إلى اليقين بوسيلة لم يكن قد اتفق له أن رفضها من قبل !

لم يكن بإمكان الغزالى — ولا بإمكان غيره — فى مثل تلك الحال إلا أن يسلك باختياره أحد السبل الثلاثة التالية :

(ا) إما أن يقف عند قدرة العقل على المعرف فيؤمن بما يقوم البرهان العقلى على وجوده وعلى صحة خصائصه ثم ينكر كل ما عدا ذلك . وحينئذ يكون فيلسوفاً فى صف أرسطو وابن رشد .

(ب) وإما أن يقف عند شكه فى العقل ، بعد أن شك فى التقليد والحواس ويرى أن لا سبيل إلى المعرفة الصحيحة ولا وصول إلى حقائق الأمور ألبتة . وحينئذ يكون شاكاً منكراً لطبائع الأشياء وحقائق الأمور ، ومنكراً أن يكون لهذا الوجود كله غاية .

ولم يكن الغزالى يقصد شيئاً من مثل هذا . إن اتجاهه الأول وتأليف كتبه وسياقة أدلته تشير إلى أنه لا يريد أن يعتمد على العقل فى شيء ، لا إثباتاً ولا نفياً .

(ح) بعد هذا لم يبق له إلا ألا يعود إلى ما كان عليه . ولكنه أراد أن يلبس ذلك الرجوع الاختيارى ثوباً من الاستنتاج الجدلى على الأقل فى تسلسل متعانق .

من أجل ذلك استمر فى وصف حاله وما كان يرد عليه من الخواطر التى تثبت حيناً ثم يأتى بعدها خواطر مناقضة لها فتبطلها حتى وقف بنا عند

حال له لم يبق له فيها قدرة ولا إرادة على أن يقبل شيئاً أو يرفضه ، بل لم يبق بإمكانه تمييز شيء من شيء .

فى هذه الحال التى كان فيها كالمعلق بين الأرض والسماء لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً ، ولا يستطيع للأمور جذباً ولا دفعاً ، كانت عناصر الشفاء تعمل فى جسمه ونفسه ، من غير أن يدرك هو من كل ذلك شيئاً . وإذا بالغزالى يقول لنا فجأة[1] :

«حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

فلما عادت الضروريات العقلية مقبولة موثوقة ، بعد أن كان الغزالى قد أنكرها بافتراض حاكم يمكن أن يكون فوقها ، كان معنى ذلك عودة الوثوق بالعقل فى أحكامه على مظاهر الوجود المادية ، كتحرك الظل ، مع أنه فى رأى العين واقف ، وكالحجم الصحيح للكوكب ، مع أنه يبدو للبصر أصغر مما هو .

والوثوق بالعقل فى ذاته رجع بالغزالى أدراجه إلى الوثوق بالحواس فى ذاتها : أليس من صحة الحواس أن ترى الظل كأنه ثابت لا يتحرك لأن تحركه بطيء جداً لا يمكن للعين أن تكتشفه إلا بعد أن يجتمع من المسافة التى قطعها مقدار تستطيع العين إدراكه ؟ أو ليس من صحة حاسة البصر أن تبصر النجم بالحجم الذى تراه عليه ، بالإضافة إلى المسافة التى بين النجم وبين العين ؟

---

(١) المنقذ ١٣ — ١٤ .

ثم إذا كان العقل موثوقاً فى ذاته ، وإذا كانت الحواس موثوقة فى ذاتها ، فما المانع من أن يكون التقليد موثوقاً فى ذاته أيضاً ؟ إن للحواس عالمها الذى تصدق فيه ؛ وإن للعقل عالمه الذى ثبت فيه أحكامه . والتقليد كذلك من عالم خاص به ، من عالم النبوة ، وعالم النبوة ليس من طور عالم الحس ولا من طور عالم العقل . وما دام العقل لم يستطع أن يجزم بخطأ الحواس ، وما دام الحاكم الذى افترضناه فوق العقل لم يمنع أن ترجع الأوليات العقلية التى كنا قد رفضناها مقبولة موثوقة ، فليس من طبيعة الحس إذن ولا من طبيعة العقل أن يكونا حكماً على التقليد الذى هو من عالم النبوة .

بهذا عاد الغزالى ، كما كان من قبل ، مسلماً أشعرياً صوفياً ، فعاد إليه اطمئنانه . ولم يكن معنى ذلك عنده إلا أنه تغلب على أزمة نفسية تقاذفته مدة بين المثل العليا التى كان قد نشأ عليها وبين الأحوال المناقضة لها فى بيئته يراها رأى العين . إن مثل تلك الأزمة مما يتقاذف كل إنسان فى أحد أطوار حياته ، مدة تطول أو تقصر وعلى درجات مختلفة من الشدة . أما نتائج تلك الأزمة فى نفوس البشر فتختلف باختلاف العوامل المتشابكة فى نفس كل واحد منهم ، من استعداد شخصى وتربية أولى وتأثير الأساتذة والرفاق ومبلغ للعلم والثقافة وتعرض للأحوال المألوفة أو الشاذة فى المجتمع الضيق للفرد وفى المجتمع الواسع حوله وللتقلبات المختلفة التى يعانيها الفرد فى حياته الخاصة والعامة . وتتفرق الطرق بالناس فى ذلك ثلاث شعب :

(ا) الأقلون جداً يقيدون أنفسهم بمقياس العقل فلا يصدرون بعد ذلك فى تفكيرهم وأعمالهم إلا عما يوجبه العقل والمنطق . فمن هؤلاء الفلاسفة العقليون والعلماء وأصحاب الأعمال الناظرون فى الدرجة الأولى إلى ما تقتضيه الأعمال التى أخذوا أنفسهم بالقيام بها من غير نظر إلى ميولهم العاطفية أو إلى ما يدور فى خيال المحيطين بهم .

(ب) وجماعة فوق هؤلاء قليلا فى العدد يستبد بهم الشك ولا يستطيعون الاهتداء إلى يقين ، فيمضون على رِسْلهم وعلى ما يبدو لهم فى خيالهم القريب . إن هؤلاء لا يقيدون أنفسهم بشيء لأن جميع القيود فى نظرهم متشابهة ، وكلها لا مستند لها إلا إرادة إنسان قبل زمنهم . فلماذا لا يكون لإرادتهم هم ما كان لإرادة ذلك الإنسان فى وضع منهج للحياة . هؤلاء لا يصدرون فى العادة إلا عن رغباتهم الآنية ومتطلباتهم المادية ، ما لم يكن عليهم فى بيئتهم أو من بيئتهم وازع قاهر أو نفع ظاهر فيتظاهرون ، بين حين وحين ، بغير ما انطوت عليه نفوسهم وجمحت إليه خيالاتهم . من هؤلاء المغامرون والبطالون والمتوسطون بين الطبقات فى الحياة الاقتصادية خاصة . ومن هؤلاء جميع الذين يسلكون فى الحياة سلوك الناظرين إلى رفاهية أجسامهم وتحقيق رغباتهم قبل كل شيء : فالتجار الذين يقصدون الربح من الاتجار بكل شيء ، والسياسيون المحترفون الذين لا يرون فى السياسة إلا صنفاً من أصناف التجارة ، والأطباء والصيادلة الذين يجعلون من ثرواتهم الخاصة مقاييس على مقدار المرضى فى البيئات الاجتماعية التى يعيشون فيها . هؤلاء وأمثالهم ، ممن لى غنية عن تسميتهم ، يؤلفون معظم طبقات هذه الشعبة . وهم ، على قلة عددهم بالإضافة إلى مجموع الأمة ، أكثر الناس أثراً فى حياة أممهم . إلا أن أكثر أثرهم مع الأسف فى غير الخير .

(حـ) أما الأكثرية الساحقة كما نقول نحن ، والجمهور الغالب كما يقول الفلاسفة ، فهم الذين فرضت عليهم بيئاتهم الاجتماعية أربطة وقيوداً فنشئوا عليها وألفوها حتى أصبحت جزءاً منهم أو خصائص لهم تقرب من أن تكون طبائع . فإذا مر أحد هؤلاء فى أزمة نفسية فشعر بالذى شعر به الغزالى لما قال : « انحلت عنى

رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة » ، ثم أفسدت هذه الأزمة اطمئنانه وأقلقت حياته العملية ، لم يجد معدى عن أن يعود أدراجه مع الغزالى إلى عاداته الأولى واطمئنانه القديم .

*

الجانب الفلسفى فى شك الغزالى ويقينه :

فى مادة الشك واليقين عند الغزالى ، أى فى عرض الممكنات فى أمر من الأمور على مقياس من مقاييس المعرفة ، عناصر من الفلسفة لا ريب فى ذلك ؛ على أن الذى يهمنا هنا فى الدرجة الأولى إنما هو الأسلوب المنطقى الذى جرى عليه الغزالى فى دخوله فى الشك ثم فى خروجه من ذلك الشك إلى اليقين الذى اطمأن إليه .

لنقصر بحثنا على الرجوع إلى اليقين .

لا بد فى الاقتناع بالمعارف العقلية والحسية من الاستناد إلى مقياس ما ؛ وكل مقياس إنما هو ، بالإضافة إلى اختبارنا ومألوفنا ، قضية أساسية موثوقة عندنا نسميها بدهية أو أولية عقلية . على أن هذا المقياس الذى نجعله من عند أنفسنا بدهياً ليس كذلك ، ولكنه فى الحقيقة والواقع يستند إلى مقياس سابق . وهذا المقياس السابق هو ، فى حقيقته ، قضية أكثر وضوحاً فى الذهن ولكنه لا يقوم بنفسه بل يحتاج إلى مقياس سابق عليه أيضاً . وبالرجوع أدراجنا فى سلسلة المقاييس نجد أن كل مقياس هو فى الحقيقة مقياس للقضية التى بعده وقضية صحيحة ناتجة من المقياس الذى قبله . وما دام الإنسان يعود بعقله القهقرى فى هذه السلسلة ، فإن هذه القضايا والمقاييس تتعاقب عكساً متعانقة بالضرورة إلى ما لا نهاية له ، إلى الأزل .

من أجل ذلك لم يكن للإنسان بد من أن يقف فى سلسلة الأسباب عند نقطة معينة . وهذا الذى فعله الغزالى مع فارق واحد دل على عبقريته الأصيلة :

ما دام الإنسان يقف في جدله المنطقي ، تحكماً من عند نفسه ، في نقطة يعلم هو يقيناً أن وراءها متسعاً آخر لتقدير أسباب أقدم في العلة وأبسط في البرهان وأوضح في الذهن ، فإن جدله هذا فاسد : كيف نقف في نقطة ونحن نعلم أن وراءها نقطة أخرى ؟ من أجل هذا بعينه رأى الغزالي أن المنطق الصحيح في نفسه لا في شكله فقط يقتضي أن يكون المقياس الأول والأقصى من نقطة لا يعرفها هو ولا يعرف ما قبلها ، بل لا يعرف ما بعدها مباشرة ولا ما يحيط بها . وحينئذ فقط يكون مقياسه هذا مقياساً أصيلا صحيحاً في نفسه صالحاً لقياس جميع القضايا ، بل إنه ليصبح حينئذ مقياساً مطلقاً خالصاً تختبر به المقاييس جميعها في عالم التجربة وفي عالم الفكر أيضاً .

في هذا الجو الصافي المحرر من موثرات العالم الحسي ترك الغزالي نفسه ، من غير قدرة فيها ولا اختيار منها ، متعرضة بذاتها الوجدانية وحدها لتقبل الأسس الممكنة والضرورية للمعرفة المطلقة . فإذا استقامت المعرفة المطلقة في النفس أصبحت سائر المعارف الجزئية حينئذ تابعة لها .

في كل ذلك لم يجانب الغزالي المنهج الذي عرف به والمسلك الذي أراده . ولقد كان من عبقريته وتوفيقه أن استقام له المنطق سليما من غير أن يضطر إلى الشرع ، وذلك ما كان قد شرطه على نفسه منذ تصدي للفلسفة وللفلاسفة ولتبيان وجه الحق في قضايا العقل وفي السلوك الإنساني . لقد وجد فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مما كان هو بسبيله ، حديثاً اقتبس منه المعنى التالي[1]: « إن لربكم في أيام دهركم نفحات ، فتعرضوا لها » .

*

من عبقرية الغزالي أنه سما فوق مرضه وفوق علائقه الدنيوية وفوق ملابسات تربيته الأولى وفوق المذاهب المتباينة المتخاصمة في بيئته إلى نظرية في المعرفة هي — من حيث الشكل المنطقي فيها على الأقل — من أدق النظريات .

(١) المنقذ ١٥ . راجع الحاشية المتعلقة بنص الحديث .

وإذا نحن اعتبرنا أن الغزالى كان يحاول وضع أساس فلسفى للمعرفة مع حرصه على ألا ينتقص من إيمانه ذرة ، أدركنا فضله على غيره من أنداده .

ولقد كان بودى أن أبرز هذا الفضل ، وخصوصاً بالإضافة إلى القديس أوغسطينوس وديكارت لأنهما جريا فى عنان واحد معه ثم قصرا عنه فى أشياء كثار ، ولكن موازنة مثل هذه لا يجوز أن يومأ إليها إيماء ولا أن تعالج معالجة جانبية ، وإنما هى فى حاجة إلى دراسة مستفيضة ، لعل الله يعين عليها فى مناسبة مقبلة .

مصادر ومراجع

- ابن الأثير ، تاريخ الكامل لابن الأثير ، مصر ١٢٩٠ هـ .
- ابن باجه ، تأليف الدكتور عمر فروخ ، بيروت (الطبعة الثانية) ١٣٧١ - ١٩٥٢ .
- أبو العلاء المعرى ، تأليف الدكتور عمر فروخ ، منشورات دار الشرق الجديد ، بيروت ١٩٦٠ .
- تاج العروس ، تأليف محب الدين أبي الفيض محمد مرتضى الزبيدى (ت ١٢٠٥ هـ) مصر ١٣٠٧ .
- التصوف فى الاسلام ، تأليف الدكتور عمر فروخ ، بيروت ١٣٦٦ - ١٩٤٧ .
- تدبير المتوحد ، تأليف ابن باجه (استخرجه وحرره ونقله إلى الأسبانية ميغيل آسين بالاثيوس) مجريط – غرناطه ١٩٤٦ .
- تهافت التهافت لابن رشد (استخرجه وحرره الأب موريس بويج) ، بيروت ١٩٣٠ .
- تهافت الفلاسفة للغزالى (استخرجه حرره الأب موريس بويج) ، بيروت ١٩٢٧ .
- حكيم المعرة ، تأليف الدكتور عمر فر خ ، الطبعة الثانية ١٣٦٧ - ١٩٤٨ .
- حى بن يقظان لابن طفيل ، الطبعة الأولى ، دمشق ١٣٥٤ - ١٣٣٥ .
- سنن أبي داوود (صحيح سنن أبي داوود) جزءان ، طبعة عبد الواحد ، محمد التازى ، مصر ١٣٤٨ هـ .
- صحيح مسلم .
- طبقات الشافعية للسبكى ، المطبعة الحسينية ١٣٢٤ هـ .
- العرب والفلسفة اليونانية ، للدكتور عمر فروخ ، بيروت ١٣٨٠ - ١٩٦٠ .
- عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ، المطبعة الوهبية ١٢٩٩ - ١٨٨٢ .
- فصل المقال لابن رشد (فى مجموع اسمه فلسفة ابن رشد) ، المطبعة التجارية ، مصر .
- القسطاس المستقيم للغزالى ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٩ .
- الكشف عن مناهج الأدلة (فى مجموع اسمه فلسفة ابن رشد) المطبعة التجارية ، مصر .
- مقدمة ابن خلدون ، بيروت ، دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٥٦ .

Arabic English Lexicon, by Ed. Wm. Lane, Edinbourg, 1863.

Bouyges : Essai de Chronologie des Oeuvres d'al-Ghazali, (édité et mis à jour par Michel (Allard), Beyrouth, 1959.

Clinical Psychiatry, by W. Mayer-Gross, Eliot Slater and Martin Roth, London 1945.

Encyclopaedia Britannica (London 1957).

Encyclopaedia of Islam.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edinbourg 1908-1926.

The Essentials of Indian Philosophy, by M. Hiriyanna, London 1956.

A History of Philosophy, by Frederick Copleston, London 1956.

A History of Philosophy in Islam, by T.J. De Boer, London 1933.

Introduction to the History of Science, by George Sarton, Baltimore, Vol. 1, 1927.

An Introduction to Indian Philosophy, by A. Chatterjee and D. Datta, Calcutta 1954.

Outlines of Indian Philosophy, by M. Hiriyanna, London 1956.

Sarton : A history of Science, by George Sarton, Cambridge (Mass., U.S.A.), 1952.

A Textbook of the Practice of Medicine, edited by Frederick W. Price, (Oxford Medical Publications), 7th ed. (2ed. Impression), London 1947.

Ueberweg : Grundriss der Geschichte der Philosophie, von Friedrich Ueberweg, erster Teil, Berlin 1926.

— ١٤

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

الحماسة الدينية عند الغزالي



الحاسة الدينية عند الغزالى

١ – أعظم من كتب فى العصر الحديث عن الظواهر الدينية فى ضوء علم النفس هو الفيلسوف وليم جيمس ، وله كتاب مشهور يسمى «تعدد التجارب الدينية» يدل عنوانه على مضمونه ، ذلك أن التجارب الدينية أصناف متعددة تختلف باختلاف أمزجة الناس وثقافتهم وطبائعهم والبيئة التى ينشئون فيها . فليس ثمة تجربة واحدة ، ولا شعور واحد ، ولا إحساس واحد كالحال فى الأمور الحسية التى يتفق الناس فى إدراكها حين يقولون وهم يبصرون الشمس طالعة إنها الشمس ، وإنها منيرة ؛ وحين يرون هذا الشخص فيقولون إنه زيد ويلبس رداء أبيض ، ولا يخطئون فى ذلك . ويرد وليم جيمس التجارب الدينية إلى «الشعور» ، الذى يعده قطرة فى بحر «اللاشعور» أو بحد عبارته إن شعور الفرد أشبه بجزيرة فى بحر لا نهاية له من اللاشعور بالكون الأزلى . فإذا استطاع المرء أن يغوص فى أعماق نفسه انعقدت بينه وبين الله هذه الصلة التى يعبر عنها بالشعور الدينى أو التجربة الدينية ، والتى يصورها من يجربها بحسب ما يحسه فى نفسه ، فتكون تجربة هذا خلاف تجربة ذاك .

ونظرية الغزالى فى قوله بحاسة دينية شديدة الشبه بنظرية وليم جيمس ، سواء فى الاعتماد على التجربة ، أو فى تعدد التجارب ، وتفاوتها مراتب . فإذا رحنا نتقصى تفصيل مذهب كل منهما وجدنا البون شاسعاً ، يرجع إلى أن جيمس عالم نفسانى ، وفيلسوف برجماتى امتدت حياته إلى العقد الأول من القرن العشرين ، وشهد مولد العلم الحديث فى عصر العقل ، والغزالى متصوف

إسلامى لقب بحجة الإسلام ، ونهض بإحياء علوم الدين فى عصر الإيمان منذ تسعة قرون .

ونظرية الغزالى ملائمة لعصره ، وتعكس التيارات الفكرية الجارية فى زمانه ؛ ونظرية جيمس صورة للتطور العلمى فى العصر الحديث .

•

٢ — جوهر الدين الإسلامى وجود الله ، والاعتقاد بوحدانيته ، وأنه ابتدأ الخلق ، ثم يبعثه فى الآخرة . وليس غريباً أن يسعى من يؤمن بوجود الله إلى معرفته ، بل الغريب حقاً أن ينصرف عن معرفته . وقديماً طلب موسى من ربه أن يراه ، فقال له « لن ترانى » ولما دعا موسى قومه إلى الإيمان ، قالوا له : « أرنا الله جهرة » وعلى الرغم مما جاء فى القرآن من أن الله ليس كمثله شىء ، ومن أن موسى لم يستطع رؤيته ، فقد ظل الأمل يراود بعض المؤمنين بإمكان رؤيته ، منذ ظهور الإسلام حتى زمان الغزالى ، ومنذ الغزالى إلى اليوم .

وقد حكى الأشعرى فى كتابه « مقالات الإسلاميين » اختلاف أهل الفرق فى جواز رؤية الله تعالى بالإبصار ، على تسع عشرة مقالة . فالمجسمة جوزوا رؤية الله بالأبصار فى الدنيا وحكوا فى ذلك حكايات عجيبة : منها مصافحته وملامسته ومزاورته إياهم . وقال قائلون : إنا نرى الله فى الدنيا فى النوم ، فأما فى اليقظة فلا . وامتنع معظمهم عن القول بأنه يرى فى الدنيا ، وقالوا : إنه يرى فى الآخرة .

أما آلة الرؤية ففيها عندهم خلاف كذلك ، بعضهم يقول : نرى الله جهرة وعياناً ، وبعضهم ينكر ذلك .

وقال ضرار : إن الله لا يُرى بالأبصار ، ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة غير حواسنا هذه فندركه بها . وأضاف البغدادي فى الفرق بين الفرق قول

ضرار بن عمرو وأتباعه إن : لله ماهية لا يعرفها غيره يراها المؤمنون بحاسة سادسة .

وقال الحسين النجار — من أصحاب بشر المريسى المعتزلى — : إن الله يحول العين إلى القلب ويجعل لها قوة العلم . وأجمعت المعتزلة على أن الله لا يُرى بالأبصار ، ولكن يرى بالقلوب بمعنى أنا نعلمه بها .

ويهمنا من هذه المذاهب كلها أمران لهما أثر كبير فى نظرية الغزالى عن الحاسة الدينية ، وهما القول بحاسة سادسة ورؤية الله بالقلوب . ويبدو أن حاصل القولين واحد ، لأن المقصود ضرب من الإدراك الباطن الذى يختلف عن الإدراك بالحواس الظاهرة . وهذا الإدراك الباطن يدرك الغيبيات .

*

٣ — ألف الغزالى « المنقذ من الضلال » وهو فى الخمسين ، بعد أن طاف بجميع المذاهب من فقه وكلام ، وفلسفة ، واطلع على آراء أصحاب الملل والنحل والفرق ودرسها جيداً ، فلم ير أن أى طريق منها يوصل إلى المعرفة بالله ، ما عدا طريق الصوفية . فهو فى المنقذ يلخص كل ما كتبه من قبل فى إطناب ، مثل الإحياء ، والتهافت ، والقسطاس ، وغير ذلك ، وهو يقوم الآراء ويزنها بميزان دقيق ويبين ما فيها من صواب وما فيها من خطأ ، ثم ينتهى بعد امتداح الصوفية إلى أن النبوة أساس الدين ، ويأخذ فى إثباتها . وأهم من ذلك كله أنه يحكى تجربته الخاصة ولا ينقل أو يلخص ما جاء فى كتب السابقين . ومن أراد زيادة شرح عما جاء فى المنقذ ، فعليه بالإحياء فى كتاب « عجائب القلب » وكتاب « العلم » وكتاب « المقصد الأسنى » و « الرسالة اللدنية » ، وغيرها .

يقسم الغزالى المعارف ثلاثة أنواع ، الحسية ، والعقلية ، والدينية . وكل نوع منها ينبئ عن عالم من الموجودات . والإنسان يخلق فى أصل الفطرة ساذجاً لا يعلم شيئاً ثم يتدرج بالإدراك فيعرف أولا العالم الحسى عن طريق

الحواس ، كالسمع والبصر واللمس والذوق والشم . ثم يترقى طوراً آخر فيدرك بالعقل عالماً آخر من الموجودات خلاف الموجودات الحسية ، كالمعارف الضرورية والواجبات والجائزات والمستحيلات . وإدراك المعانى الكلية الزائدة على ما أدركه الحس ، وعلى الجملة الحقائق العقلية التى هى أمور وراء المحسوسات . وأخيراً يترقى إلى معرفة عالم الغيب ، أو كما يقول الغزالى فى المنقذ :

« ثم وراء العقل طور آخر تنفتح فيه « عين » أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون فى المستقبل وأموراً أخر ، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات وكعزل قوة الحس من مدركات التمييز » .

وبعد أن بين انعزال كل دائرة من دوائر المعرفة ، بمعنى أن الدائرة الحسية لأنها تحت العقلية لا تصدق بها ، فكذلك الدائرة العقلية تستبعد الدائرة الغيبية وتستنكرها لأن الإنسان الذى بلغ طور العقل لم يبلغ طور النبوة ، حتى إذا بلغ هذا الطور تفتحت حاسته الدينية أو بنص عبارته:

« فكما أن العقل طور من أطوار الآدمى يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات ، والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه « عين » لها نور يظهر فى نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل » .

وقد أكد هذا المعنى نفسه فى الرسالة اللدنية ، فذكر أن قوماً من المتصوفة قالوا : « إن للقلب عيناً كما للجسد فيرى الظواهر بالعين الظاهرة ويرى الحقائق بعين العقل » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما من عبد إلا ولقلبه عينان » وهما عينان يدرك بهما الغيب ، فإذا أراد الله تعالى بعبد خيراً فتح عينى قلبه ليرى ما هو غائب عن بصره » .

وقال فى « مشكاة الأنوار » يفسر العين ، إنها عينان ظاهرة وباطنة ، الظاهرة من عالم الحس والمشاهدة ، والباطنة من عالم آخر هو عالم الملكوت ، ولكل عين من العينين شمس ونور عنده تصير كاملة الأبصار ، إحداها ظاهرة والأخرى باطنة ، والظاهرة من عالم الشهادة وهى الشمس المحسوسة والباطنة من عالم الملكوت وهو القرآن وكتب الله المنزلة .

حقاً يستخدم أبو حامد لفظ « العين » فى هذه النصوص المختلفة التى نقلناها عن مؤلفات مختلفة له، ولكنه يقصد بها التشبيه بين العينين،والذى يقع فى أن كلا منهما حاسة ، الأولى تبصر المحسوسات ، والثانية ترى الغيبيات ، هذا إلى أن القول بحاسة باطنة يدل على وجود آلة لإدراك أمور الدين .

فما هذه الآلة ، وما مكانها ، وما حقيقتها ، وما الذى يمكن أن تدركه ؟

*

٤ ـ مكان هذه الحاسة هو القلب ، ولذلك أفرد له الغزالى كتاباً خاصاً من الإحياء سماه « عجائب القلب » . وقبل أن يشرع فى بيان هذه العجائب ، رأى من الواجب أن يشرح المعانى المختلفة التى تطلق على القلب ، ثم على مصطلحات أخر لها صلة به ، مثل الروح والنفس والعقل .

القلب يطلق على معنيين ، إما قطعة اللحم الصنوبرى المودعة فى الجانب الأيسر من الصدر ، وإما « لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسمانى تعلق . وتلك اللطيفة هى حقيقة الإنسان ، والمدرك العارف من الإنسان » . هذا ولا يمكن بلوغ « حقيقة القلب » لأن ذلك يستدعى إفشاء سر الروح ، مما لم يتكلم فيه رسول الله ، فليس لغيره أن يتكلم فيه . وإنما الذى يمكن التكلم فيه هو أوصاف القلب وأحواله دون حقيقته وجوهره .

ويبدو أن القلب يختلط بمعنى النفس ومعنى الروح إلى حد ما . فالروح المادى جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسمانى ، فينتشر بواسطة العروق إلى

سائر أجزاء البدن ، ومعناه الثانى أنه اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الذى شرح فى أحد معانى القلب : كذلك النفس تقال أولا على المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الإنسان ، ويقال ثانياً على اللطيفة التى ذكرت وهى الإنسان بالحقيقة .

والعقل قوة لقبول العلوم النظرية والعلم بحقائق الأمور ، وهو قائم على أوليات كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات. ويقول فى « كتاب العلم » من الإحياء: «إن مفارقة الإنسان البهيمة فى إدراك العلوم النظرية لغريزة يعبر عنها بالعقل ، وهى كالمرآة التى تفارق غيرها من الأجسام فى حكاية الصور والألوان بصفة اختصت بها وهى الصقالة . فنسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية » .

وعلى الرغم من عدم تحديد معانى القلب والروح والنفس والعقل تحديداً يفصل بينها فصلا مميزاً وثيقاً ، إلا أن القلب هو الاصطلاح الذى يؤثره الغزالى مكاناً لهذه الحاسة الدينية بوجه خاص . أما العقل ولو أن له عيناً يبصر بها المعقولات إلا أنه يختص بإدراك العلوم النظرية والكليات التى تشيع فى العلوم المختلفة .

وليس المقصود بالقلب قطعة اللحم التى تعرف بالتشريح ، بل باطن الإنسان ، كما أن المقصود بالعين مجرد التشبيه على سبيل المجاز .

*

٥ — وكان لا بد أن يفصل حجة الإسلام فى قضية لها خطورتها من الناحية الفلسفية وهى التمييز بين الإدراك الوهمى والإدراك اليقينى ، وبخاصة فى أمر من الأمور الغيبية التى لا ثقة لنا بها ، لأنها ليست حاضرة مشاهدة . فقد عرفنا أن الموجودات ثلاثة أنواع توازيها ثلاثة أنواع من المعرفة . وقد درج الناس على الثقة فى الإدراك الحسى ، لأنهم يشاهدون المحسوس عياناً ، وهم لذلك يودون أن يشاهدوا المعقولات عياناً للتصديق بها ، وبلوغ اليقين

فى شأنها . واليقين العقلى موجود بسبب الإدراك المباشر والأوليات التى نعتمد عليها فى استدلالاتنا واستخراج النتائج اليقينية . ولذلك كانت العلوم الرياضية ظاهرة البراهين ، وكان الناظر فى الحساب والهندسة يجد أنها أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها ، فيحسب أن جميع علوم الفلسفة فى الوضوح ووثاقة البرهان كالعلم الرياضى . ولا نزاع أن الناس فى حياتهم اليومية يسيرون على هدى منطق العقل والعلوم الرياضية والطبيعية ، ويجدون أنها صادقة ويطمئنون إليها اطمئنان اليقين الذى لا ريب فيه .

ولكن الغزالى يشك فى الحواس وإدراكاتها إذ لا أمان من الغلط فيها والسبيل إلى تصحيح أخطائها هو الحاكم العقلى . وكذلك فنحن كما لا نثق بالمحسوسات ونحتاج إلى العقل للتيقن من صدقها ، فإنا فى حاجة إلى حاكم آخر يقرر صدق المعقولات . وقد ضرب الغزالى مثلا بما يحدث لنا فى النوم من أحلام وخيالات نعتقد أن لها ثباتاً واستقراراً ولا نشك فيها ونحن نيام ، حتى إذا استيقظنا علمنا أنها كانت أضغاث أحلام . فلا بد إذاً من سند يعضد اليقين حتى يطمئن المرء إلى ما يشاهده سواء أكان ما يشاهده حسياً أم عقلياً .

وذلك السند هو النور الإلهى الذى يشرق على النفس فيضىء أمامها الطريق ويدفع الوهم والشك .

هذا إلى أن إدراك الغيبيات رغماً عن اختلافه عن المحسوسات والعقليات فإن له طريقاً آخر خلاف الحواس ، وخلاف العقل ، هو طريق الصوفية الذى يعتمد على الذوق والحال . وهو طريق يتم بالتجربة الشخصية ، وهى التى تسمى بالمكاشفة . أو كما يقول فى « المقصد الأسنى » بمناسبة معرفة المقربين معانى أسماء الله الحسنى ، إنها « على سبيل المكاشفة والمشاهدة حتى تتضح لهم حقائقها بالبرهان الذى لا يجوز فيه الخطأ ، وينكشف لهم اتصاف الله تعالى بها انكشافاً يجرى فى الوضوح والبيان مجري اليقين الحاصل للإنسان بصفاته الباطنة التى يدركها بمشاهدة باطنة لا بإحساس ظاهر » .

وإدراك الشيء بطريق التجربة المباشرة يختلف عن إدراكه بطريق الوصف والنظر فى اسمه . فأما الطريق الأول فإنه يبلغ حقيقته ، على حين لا يبلغ السبيل الثانى إلا فهماً قاصراً . مثال ذلك لذة الطعام الحلو يحسها المرء فى نفسه ، ويدرك حقيقة لذته على خلاف وصفنا له ، وتوهمه حلاوته تشبيهاً . كذلك معرفتنا الله حين ننطق باسمه ونسمع أسماءه فيتصور أحدنا ذاته بما عرفه فى نفسه ، وهذا طريق قاصر ، أو بجرب رؤيته وهذا طريق مسدود ، إذ كما قال الجنيد : لا يعرف الله إلا الله تعالى : وكذلك لا يعرف الصديق أبا بكر حق المعرفة إلا الصديق نفسه ، ولا يعرف النار وحرارتها إلا من جربها .

وطبقاً لهذه النظرية من أنه لا يعرف الله إلا الله ، فلا يعرف النبي إلا النبي ، وأما من ليس بنبي فلا يعرف من النبوة إلا اسمها ، ولا يفهمها إلا بالتشبيه بصفات فى نفسه . ولا يعرف أحد حقيقة الموت ، وحقيقة الجنة وحقيقة النار إلا بعد الموت ودخول النار أو الجنة .

والتجربة الدينية فى اصطلاح الصوفية ، والتصوف هو الطريق الذى آثره الغزالى فى أواخر حياته لمعرفة الله ، تسمى ذوقاً ، تشبيهاً باللسان الذى يتذوق الحلو والمر . والذوق ، وهو الحاسة الدينية ، معرفة مباشرة وشخصية ولهذا السبب يقول فى المنقذ بعد أن وصف تجربته الصوفية : « وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق ، فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم » . ثم وصف بداية تجربة محمد عليه السلام فى غار حراء ، وقال : « وهذه حالة يتحققها بالذوق من سلك سبيلها . فمن لم يرزق الذوق فيتقنها بالتجربة والتسامع إن أكثر معهم الصحبة (أى مع الصوفية) حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقيناً » . والذوق هو ملابسة عين تلك الحالة .

الحاصل أن الناس صنفان ، صنف يعلم الأمور الدينية بتصور معناها فلا يعلم منها إلا الاسم ، وصنف يعلم حقيقتها وهو الصوفية أرباب الطريق .

وهؤلاء « من أول الطريقة — كما يقول فى المنقذ — تبتدىء المكاشفات والمشاهدات حتى أنهم فى يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق المنطق ، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه » .

*

٦ — وقد ضرب الغزالى بعض الأمثلة فى كتاب عجائب القلب على إمكان اطلاع المرء إذا صفت نفسه على أمر من الغيب ، بعضها يدخل فيما يذكره علماء النفس المحدثون باسم الجلاء البصرى والرؤية عن بعد . ويسميها الغزالى إلهاماً . والملهَم هو الذى انكشف له الغيب فى باطن نفسه من جهة الداخل لا من جهة المحسوسات الخارجة .

من ذلك ما قاله أبو بكر لعائشة عند موته : « إنما هما أخواك وأختاك » . وكانت زوجته حاملا ، فولدت بنتاً . فكان قد عرف قبل الولادة أنها بنت .

ويحكى عن عمر بن الخطاب فى أثناء خطبته أنه قال : « يا ساريةُ الجبلَ ، يا ساريةُ الجبلَ » إذا انكشف له أن العدو قد أشرف عليه فحذره لمعرفته ذلك ، ثم بلوغ صوته إليه . والحكايتان داخلتان فيما يسمى بالجلاء البصرى ، والكشف (Clairvoyance) .

وعن أنس بن مالك قال : « دخلت على عثمان وكنت قد لقيت امرأة فى طريقى فنظرت إليها شزراً وتأملت محاسنها . فقال عثمان لما دخلت : يدخل على أحدكم وأثر الزنا ظاهر على عينيه ! أما علمت أن زنا العينين النظر ! لتتوبن أو لأعزرنّك . فقلت : أوحى بعد النبي ؟ فقال : لا ، ولكن بصيرة ، وبرهان ، وفراسة صادقة » . وتفسير هذه الحكاية فى ضوء علم النفس الحديث أنها قراءة فكر (Telepathy) أو انتقال الفكر ، أو انتقال الشعور .

ومن قبيل التلپاثى ما حكاه عن بعض الصوفية قال : «عن أبى سعيد الخراز قال : دخلت المسجد الحرام فرأيت فقيراً عليه خرقتان ، فقلت فى نفسى هذا وأشباهه كل على الناس . فنادانى وقال : والله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه ، فاستغفرت الله فى سري . فنادانى وقال : وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ، ثم غاب عنى ولم أره » .

هذه الظواهر الشائعة فى بعض الناس من الجلاء البصرى ، وكشف المستقبل ، والتلپاثى أو قراءة الفكر ، دليل على وجود حاسة باطنة فى الإنسان تدرك الشعور والمعانى والأفكار عن بعد بغير واسطة .

*

٧ — النظرية التى يذهب إليها الغزالى هى أن هذه الحاسة موجودة بالفطرة عند جميع الناس كما يوجد عندهم السمع والبصر والذوق ، مع أعضائها المناظرة لها وهى الأذن والعين واللسان . ولكن إدراك الحاسة الباطنة يحتاج إلى أمور : أولها عدم اشتغال النفس بالحس الظاهر وشهوات البدن ، حتى تتفرغ لحسها الباطن . ومن هنا كان طريق الصوفية هو السبيل إلى التخلص من علائق البدن . وفى ذلك يقول فى « كيمياء السعادة » : «ولا تحسب أن هذا خاص بالأنبياء والأولياء ، لأن جوهر ابن آدم فى أصل الخلقة موضوع لهذا » .

وكذلك كل قلب إذا غلب عليه الشهوات والمعاصى لم يبلغ هذه الدرجة . وإن لم تغلب عليه بلغ تلك الدرجة ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد فى فطرة الإسلام . وكذلك بنو آدم فى فطرتهم التصديق بالربوبية .

فما دامت الربوبية فطرية البشر ، فلا بد من وجود حاسة تدركها ، إلا أن تعلق المرء بشهوات بدنه يعطلها . ومجاهدة النفس عند المتصوفة باب كبير يسمونه بالمقامات لا نريد الخوض فيه ، ولكننا نذكر تجربة الغزالى فى تجريد نفسه ، حيث يقول فى المنقذ: «وكان قد ظهر عندى أنه لا مطمع فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى ، وكف النفس عن الهوى ، وأس ذلك كله قطع علاقة

القلب عن الدنيا . . . . وإن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق » .

الأمر الثانى إماتة الشعور والاتصال بطريق اللاشعور كما قال « وليم جيمس » . والشعور واللاشعور هما الحالتان اللتان يسميهما الغزالى باليقظة والنوم . فعند النوم يغلق المرء باب الحواس الظاهرة وينفتح له باب الباطن وينكشف له غيب من عالم الملكوت ويظن الناس أن ما يرونه فى يقظتهم أولى وأوثق ، أو كما يقول فى « كيمياء السعادة » : « وإن اليقظة أولى بالمعرفة مع أنه لا يبصر فى اليقظة شىء من عالم الغيب ، وما يبصر بين النوم واليقظة أولى بالمعرفة مما يبعد عن طريق الحواس » .

فى حالة النوم تكون النفس فى أتم استعداد للاتصال بعالم ما وراء الحس ويظهر ذلك فى الأحلام . ولكن هذه الحاسة الباطنة — أو الطاقة كما تسمى فى كيمياء السعادة — لا تنفتح بالنوم والموت فقط ، بل باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة ، وتخلص من الشهوة والأخلاق القبيحة . والطريق إلى ذلك أن يجلس المرء فى مكان خال . ويعطل طريق الحواس ويفتح عين الباطن وسمعه ، ويقول دائماً : الله ، الله ، الله ، بقلبه دون لسانه إلى أن يصير لا خبر معه لا من نفسه ولا من العالم ، ويبقى لا يرى شيئاً إلا الله سبحانه . عندئذ تنفتح تلك الطاقة ويبصر فى اليقظة الذى يبصره فى النوم ، فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء والصور الحسنة الجميلة الجليلة .

هذه العملية التى يذكرها الغزالى فى « كيمياء السعادة » ضرب من التنويم المغناطيسى الذاتى ، حين يركز المتصوف فكره فى لفظة الجلالة وحدها . فينتقل إلى حالة من التنويم تعرف بالجولان النومى . إذ المعروف أن النائم مغناطيسياً ليس من الضرورى أن يكون مغمض العينين . وجوهر التنويم انعدام الشعور ، وتفتح اللاشعور الذى به يتصل المرء بالكون .

*

٨ – وقد لاحظ الغزالي بحق أنه لا فرق بين النوم واليقظة « إلا فى ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات ، فكم من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه » غير أن الرؤيا فى النوم أسهل منها فى اليقظة ، ولو أن تلك الرؤيا تحتاج فى الأغلب إلى تعبير ، اللهم إلا إذا كانت صريحة .

واعتمد الغزالى على الرؤيا الصادقة التى تحصل للبشر فى تأييد النبوة والتصديق بها وهى الدليل عنده على إثباتها . وفى ذلك يقول فى المنقذ « وقد قرب الله تعالى على خلقه بأن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة ، وهو النوم ؛ إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب ، إما صريحاً ، وإما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير » . فالرؤيا الصادقة فى النوم نموذج رزقه الإنسان ليصدق بالنبـــوة .

وتفسير الأحلام يوضح مفهوم القلب ، وما فيه من عين ، والحاسة الدينية التى تبصر الغيبيات والذوق وغير ذلك من اصطلاحات .

ليس المقصود بهذه الألفاظ كلها إلا التشبيه وهى أبعد الأمور عن الحس والماديات .

فالذوق المقصود ههنا سبيل إلى معرفة ما وراء الحس وما وراء العقل . وليس هذا الذوق شائعاً فى جميع الناس ، وإنما هو كالأدب والفن هبة لبعض الناس وخواص بعض البشر فالحاسة الفنية مثل ذوق الشعر والموسيقى يختص به قوم من الناس ، ويحرم منه بعضهم حتى لا تتميز عندهم الألحان الموزونة من المزحفة . وإنما يقوى ذوق الموسيقى عند من عنده أصل الذوق الموسيقى ، على حين أن العاطل منه يشارك فى السماع فقط . ثم يضيف الغزالى فى المشكاة قوله : « ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه . فهذا مثال فى أمر خسيس لأنه قريب إلى فهمك . فقس به الذوق الخاص النبوى ، واجتهد فى أن تصير من أهل الذوق ، بشىء من تلك الروح ، فإن للأولياء منه حظاً وافراً » . . . « والذوق فوق العلم ، والذوق وجدان والعلم قياس . . . » .

فالحاسة الدينية ضرب من الذوق ، وهو من طبيعة وجدانية لا عقلية ، يقوى عند بعض الناس وينعدم عند بعضهم الآخر ، ولا يقر بها إلا من يجربها ويمارسها فعلا .

والعين التي ذكرناها ، والقلب ، من قبيل الروحانيات لا الماديات .

والإدراك القلبي الذي يتحقق في النوم يتم بإشراق عالم الملكوت على النفس فتبصر ما فيه من عجائب ، كما تنعكس الصور على المرآة ، بشرط أن تكون مجلوة صقيلة . فالعلماء يرتفعون من المحسوسات إلى المعقولات ، ويستخدمون الأقيسة والبراهين المنطقية ،أما الأولياء فإنهم يعملون على « جلاء » القلوب وتطهيرها ، وتصفيتها وتصقيلها فقط . كالذي قيل من أن أهل الروم وأهل الصين تباهوا بين يدي بعض الملوك بحسن صناعة النقش والصور ، فاستقر رأي الملك على أن يسلم إليهم صفة لينقش منها أهل الصين جانباً وأهل الروم جانباً آخر ، ويرخي بينهما حجاب يمنع اطلاع كل فريق على الآخر وجمع أهل الروم من الأصباغ الغريبة ما لا ينحصر ودخل أهل الصين من غير صبغ وأقبلوا يجلون جانبهم ويصقلونه . فلما فرغ أهل الروم ، ادعى أهل الصين أنهم قد فرغوا أيضاً ، فعجب الملك كيف فرغوا من النقش من غير صبغ ، فقالوا ارفعوا الحجاب ، فإذا جانبهم يتلألأ منه عجائب الصنائع الرومية مع زيادة إشراق وبريق .

فالقلب كالمرآة التي تنعكس عليها الأمور العلوية ، وما هو موجود في اللوح المحفوظ بشرط أن يرفع عنها الحجاب . وأليق الأوقات التي يرفع فيها الحجاب ، وتنفذ عين القلب إلى ما وراء الحس الظاهر ، وإلى ما وراء العقل ، هو النوم ، لأن النوم يؤثر في سلطان الحواس ، ويجعلها تفسح الطريق للنور الإلهي ، فيرى النائم عالم الغيب والملكوت . فالغزالي يتابع في هذا التفسير حكمة الإشراق ، يبين به إدراك المعقولات ، كما يبين به معرفة ما وراء العقل من غيبيات .

٩ — وقد يدخل فى وهم بعض الباحثين أن الإلهام الذي يقول به الغزالى ليس خاضعاً لحاسة دينية عند الإنسان ، لأنه من قبيل « العلم اللدنى » ولأنه ليس متوقفاً علينا بحيث ندرك الغيبيات باختيارنا ، بل بفضل من الله ونور يشرق علينا من لدنه تعالى .

الواقع أن الإلهام فى رأى الغزالى ثمرة استعداد من العبد وإشراق من أنوار الربوبية . وموضع الإلهام هو القلب . فالمعلومات كما يقول فى الإحياء : تحصل لبعض القلوب بإلهام إلهى على سبيل المبادأة والمكاشفة ، ولبعضهم بتعلم واكتساب .

وقد يكون الإلهام سريع الحصول ، وقد يكون بطىء الحصول ، وفى هذا تتباين منازل العلماء والحكماء والأولياء والأنبياء ، وأعلى مرتبة هى رتبة النبى الذى تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها من غير اكتساب وتكلف ، بل بكشف إلهى فى أسرع وقت .

ويفرق الغزالى فى الرسالة اللدنية بين الوحى والإلهام . فالوحى تصريح الأمر الغيبى ، والإلهام تعريضه ، والعلم الحاصل عن الوحى يسمى علماً نبوياً والذى يحصل عن الإلهام يسمى علماً لدنياً ، والعلم اللدنى هو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارئ . والإلهام تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها . ويتولد الإلهام من إفاضة العقل الكلى .

ونحن لا يعنينا تفصيل حقيقة النبوة والإلهام ، وكيفية حصولها ، وأن التفسير المقدم لها مستمد من الأفلاطونية الحديثة ، بمقدار ما يعنينا أن نبين أن الإلهام وهو آخر درجة يرتقى إليها البشر خلاف الأنبياء الذين يوحى إليهم ، يعتمد على القلب فيكون من هذه الجهة حاسة باطنة تعلم الغيب .

الوحى ، والإلهام ، والأحلام الصادقة ، والرؤى التى تحصل فى اليقظة كل أولئك نتيجة حاسة دينية مفطورة فى الإنسان ، يتلقى أو يرى بها عجائب الغيب عن عالم الملكوت ، ويتفاوت الناس فى مقدار ما يحسون به باختلاف طبائعهم واستعداداتهم ومقدار صفاء قلوبهم وجلائها ، وصدورهم عن تجربة حية يعيشون فيها « تلك الأحوال التى يطلعون فيها على أسرار الربوبية ، إما بالذوق وإما بعين القلب » .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٥ —

الدكتور عثمان عيسى شاهين :

نظرية المعرفة عند الغزالى



نظرية المعرفة عند الغزالى

إذا رجعنا إلى مصادر الغزالى ؛ الإحياء من ناحية ، وبقية مصنفاته الميتافيزيقية من ناحية أخري ، وذلك لنستبين منها نظرية المعرفة عنده فسنجد أنفسنا أمام اتجاه سيكولوجى وآخر ذوقى يتمثلان فى رؤية الكل فى الواحد ، وسنجد أنه تسيطر على هذه الرؤية – التى هى معرفة ومحبة ، والتى تتضمن فى ثناياها معنى التوحيد – فكرة القدر ، إن المعرفة عند الغزالى إنما ترقى وتتقدم فى الذات بمقدار ما يسكب ذلك التوحيد وتلك المحبة من فضائل ، وإن المحبة ترتبط عنده بالمعرفة وبالتوحيد برباط سيكلوجى قد يبدو ، لأول وهلة ، صعب المنال . ألم يقل الغزالى إن رأس الإيمان هو التوحيد الذى لا يعبد بمقتضاه إلا الله وحده ؛ إن الفرد يصل ، بهذا الإيمان الكشفى ، والذى يختلف الحال فيه عن إيمان العوام التقليدى ، إلى نور الله ، إلى معرفة كنهه وحقيقته وجلاله . تستطيع الذات أن تدرك بعد هذا أن ليس فى الوجود غير صفات الله وأفعاله ، وأن كل شيء هالك إلا وجهه . (الإحياء ، مجلد ٤ ص ٢٣ – ٢٦) . صحيح أن الغزالى يناقش فى تهافت الفلاسفة ، وفى خصوبة واضحة ، مشكلة الصفات ، وهو لا ينسى ، حينما يستعرض المحتوى العلى لطبيعة الموجود ، أن يعترف بوجود واحد له صفات قديمة ، هذه الصفات التى لا فاعل خارجياً لها ، كما لا فاعل خارجياً لذاته . إن واجب الوجود ، من حيث إنه موصوف بالقدم ومن حيث إنه لا علة لذاته ولا لصفاته ، يمتاز بالعلم والكمال ، والبهاء والجمال . يوضح لنا الغزالى فى نظرية

المعرفة عنده ، وفى نصوصه هذه ، بأن المتقدمين قد عجزوا عن إثبات صفات حقيقية لواجب الوجود لأنهم زعموا بأن هذا قد يوجب كثرة فى تصور الذات وكنه ماهيتها ، إنهم قالوا بأن الأول لا يعرف إلا نفسه وحدها ، وهم ينكرون بهذا عدم معرفته لغيره ، إنهم قالوا كذلك بأن صفات العلم والحياة والقدرة والإرادة لا تقوم بذاته . (تهافت الفلاسفة ص ١٥٩ — ١٦٩) . وإذا كانت الموجودات تسير كما يقول الغزالى ، حسب النظم والحدود التى رسمتها لها ذات الله ، وإذا كان تسلسلها يفصح عن جلاله السامى ووجوده الرفيع ، فإن قطع علاقة القلب عن زخرف هذا العالم والإقبال على الله بالكلية ، طلباً للأنس به بدوام ذكره ، يقربنا من وجوده ويصلنا بمحبته . إن التوبة الخالية من الشوائب والتى لها مكانتها فى الحصول على المعرفة والمحبة ، تدنينا من خالق الكون ومبدعه . (الإحياء مجلد ٤ ص ٤ — ٧) .

*

تحتل المحبة فى نظرية المعرفة عند الغزالى أسمى مكان لأنها تعتبر الغاية القصوى من المقامات ، أو لم يقل فى نص صريح ، إنه : « ما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا ، وإنه لا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد . وإذا كان لا يستحق المحبة الحقيقية عنده إلا الله ، فإنه لا يمكن تصورها من غير معرفة وإدراك ، هذه المعرفة التى تمتاز بأنها ذوقية ووجدانية ، والتى يتوصل إليها عن طريق التوبة وعن تخلص الفرد من العلائق المادية والحسية : إنها معرفة الصوفى الذى يترجم عن وجوده بعد معاناة باطنية حسية ومؤثرة وفعالة ، إنها معرفة الفرد الذى يؤمن بأن ذاته « محو محض وعدم صرف » وأنه يحاول أن يتفهم ، من خلال هذه التجربة ، كمال وجوده الذى يأتيه من مبدع الكون ومن خالق العالم (الإحياء مجلد ٤ ص ٢٥٢ — ٢٥٤ ومن ص ٢٥٨ — ٢٦١) .

ولا ينسى الغزالى أن يحدثنا فى نظرية المعرفة بأن الله هو خالق الكون وموجد العالم،إنه يبرهن هنا — وكما فعل الفارابى وابن سينا من قبله — على أن ممكن الوجود يحتاج إلى الواجب ويتعلق به . إن العالم يدرك بالدليل الحسى من حيث إنه حادث ؛ يفهم من حيث إنه عرَض ومتحيز ، ويمكن أن ينسب إلى خالقه ومبدعه وموجده الذى لا تصل إليه المعرفة الحسية بحال . وإذا كانت البرهنة الميتافيزيقية تتضح فى معارج القدس وتهافت الفلاسفة ، وإذا كانت تتخذ فى الإحياء تعبيراً يختلف فى مضمونه عن هذين ولكنه لا يتنكر لهما بحال ، فإنا نراه يناقش الحركة والسكون من حيث إنهما يتعلقان بالأعراض الحادثة ، ويخلص من هذه المناقشة إلى قدرة الله التى يتأتى بها الإيجاد الأبدى الذى لا يتطرق إليه الحدوث والفناء . استطاعت نظرية المعرفة أن تثبت إذن،وفى كل موضع من مواضعها ، أن العالم حادث ،وأن كل حادث له سببه ،وأن للعالم إذن سبباً . . . (الحقيقة فى نظر الغزالى ص ٢٠٨ — ٢٢٠) . لا يرضى الغزالى فى معرفته ما قاله الفلاسفة أولا بأن العالم قديم ، ثم إثبات صانع له بعد ذلك ؛ ولا يقر ما ارتأته الدهرية بأن العالم قديم ، ثم عدم إثبات صانع له ؛ بل هو — وعلى حد تعبيره — مع أهل الحق الذين رأوا أن العالم حادث ، وأنه يفتقر فى حدوثه إلى صانع : هو الله خالق الكون ومبدعه . (تهافت الفلاسفة ص ١٤١ — ١٤٥) . ترتد المعرفة عند الغزالى إلى تعبير جميل وجليل ، ذلك أنه لا يوجد فى الوجود غير الله وأن كل ما عداه عدم مطلق . هى تقول إننا إذا نظرنا إلى الشىء من حيث إن الوجود يأتيه من الحق الأول فإن الشىء لا يفهم إذن فى ذاته لأنه يكون تابعاً لذلك الذى أعطاه الوجود ؛ وهى ترى أن مظهر الله وحده يستحق كلمة الوجود الحقيقى . إن الله ، الذى لا يمكن أن يقارن بغيره بحال من الأحوال ، خالد وعظيم ؛ وإن ذاته لا تسمح لكائن أن يتصور شيئاً أعظم منه ، وكيف لا يكون الواحد الذى لا يشبه غيره عظيما ؟ يمتاز هذا الواحد بالغنى الأبدى وبالوحدة المطلقة ؛ إنه ليس فى نظرية المعرفة الغزالية عرضاً ، ولا صورة ، ولا جسما ، وإذا كان لا بد من أن

يوصف واجب الوجود بأوصاف ، فيجب أن تثبت على وجه لا يؤدى إلى الكثرة . إن الماهية ليست فى الواحد شيئاً غير الآنية ؛ وهذه الماهية هى كما يقول الرازى ، ليست مركبة ، لأنها لو تركبت لافتقرت إلى كل واحد من أجزائها وأصبحت آنذاك ممكنة . (الحقيقة فى نظر الغزالى ، ص ٢٤٦ — ٢٥٣) .

*

إذا كانت المحبة الإلهية ترتبط عند الغزالى برباط سيكولوجى فى كل من المعرفة والتوحيد فإنه يعتبر التوحيد ، الذى يسميه أساس الإيمان ، كأصل للمعرفة ، ويعتبر التوكل كذلك من أبواب الإيمان ، هذه الأبواب التى لا تنتظم إلا بعلم وحال وعمل ، تعترى الصوفى حالة من الفناء فى توحيده ، هذا التوحيد الذى ليس هو مجرد قول باللسان ، ولكنه تصديق بالقلب ، ينسى هـــذا الصوفى نفســـه من فرط استغراقه فى التوحيد ، هذا الاستغراق الذى يعتبره الغزالى من أسمى مراتب نظرية المعرفة عنده . صحيح أننا نري أنه لا تنكشف هنا ذات الله إلى الإنسان إلا إذا جاهد نفسه عن طريق الرياضة ، ونزه قلبه عن نزغات الشيطان ، وأصبح لا ينظر إلا إلى الله وحده الذى منه خوفه ، وإليه رجاؤه ، وبه ثقته ، وعليه توكله ، وبهذا يتحقق معنى التوحيد الذى هو أصل التوكل . ألم يقل الغزالى فى حديثه عن التوكل هذا : « إن الله هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن » . فهو الأول بالإضافة إلى الموجودات إذ صدر منه الكل على ترتيبه واحداً بعد واحد ، وهو الآخر بالإضافة إلى سير السائرين إليه فإنهم لا يزالون مترقين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر . « فالله إذن هو آخر فى المشاهدة ، أول فى الوجود ؛ والله هو باطن بالإضافة إلى العاكفين فى عالم الشهادة الطالبين لإدراكه بالحواس الخمس ؛ وهو ظاهر إلى من يطلبه فى السراج الذى اشتعل فى قلبه بالبصيرة الباطنة النافذة فى عالم الملكوت . ويستشف من هذا إذن أن المعرفة تتسم بطابع

سيكولوجى يبذل فيه الفرد مجهوداً روحياً وذوقياً ممتازاً حتى يستطيع أن يتعرف إلى جوانب الله التى تفصح فى مجموعها عن وحدته ؛ حتى يستطيع أن يفنى فيه ويصل إليه عن طريق العلم والعمل ، أى عن طريق شاق وعسير ، صعب المنال[1] (الإحياء ، مجلد ٤ ص ٢١١ — ٢٢٢) . تحاول نظرية المعرفة عند الغزالى أن ترد الوجود إلى الله من حيث إنه فاعل حقيقى مختار مريد ، وهى إذ تؤمن بفكرة حدوث العالم فإنها تستنكر ، وكما أشرنا من قبل ، القول بقدمه . ألم يقل فى نص واضح وبين وصريح : « إن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه ، لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجوداً فقط ؛ فإن نفى عنه معنى الحدوث ، لم يعقل كونه فعلا ، ولا عقل تعلقه بالفاعل » صحيح أن نظرية الصدور الفارابية ، من حيث اعتمادها المطلق على تصور عقلى ، ومن حيث محاولتها تفهم الفعل والفاعل ، لا تستطيع أن تحل مشكلة الوجود فى نظرية المعرفة عند الغزالى ، ذلك لأن نصوص الفارابى ، كما يرى الغزالى ، وإن اعترفت هنا وهناك ، للعقل الإنسانى بسموه وتفوقه ، إلا أنها عاجزة ، وفى خاتمة المطاف ؛ عن الوصول الحقيقى إلى طبيعة المعرفة الذوقية الوجدانية ، إن محاولة تفهم خصائص المعلول الأول ، والعلم والمعلوم ، والكيفية والماهية عن طريق العقل قد تفيدنا كثيراً ، ولكن لن تعطينا ، هذه المحاولة ، صورة حية كتلك التى يحسها الصوفى ويتوصل إلى معرفتها عن طريق الذوق والقلب . (تهافت الفلاسفة ، ص ١٢٠ — ١٤٠) .

*

تمس التوبة والصبر والزهد الناحية العملية فى المعرفة الغزالية ، وتمثل لنا الجانب الخلقى — أى الإرادى فى الروح — وحينما تأتى فى المعرفة مرتبة الإيمان بالله وباليوم الآخر والنار والجنة ، وحينما يتضح الخوف والرجاء ويقود هذا كله إلى التخلص من شوائب الحياة المادية والحسية ، وحينما ينأى القلب

(١) Farid Jabre : La notion de la ma'rifa chez Ghazzali. Beyrouth, Les Belles Lettres. 1958, pp. 39-41.

عن كل ما عدا الله ؛ فإن المعرفة تكون قد دخلت آنذاك فى دورها الإيجابى الفعال ، وتكون قد حققت ما أريد بها فى حب الله . يرى الغزالى أن أسمى ألوان المعرفة يتضح فى حب الله من داخل القلب ، فى الإعراض عن مشاغل الدنيا والالتفات إلى ذاته وحده لا إلى شىء غيره ، أو لم يقل فى نص صريح : « وأصل الحب لا ينفك عنه مؤمن لأنه لا ينفك عن أصل المعرفة ، ومن دخل الإخلاص قلبه فإن الله يكون محبوب قلبه ، ومعبود قلبه ، ومقصود قلبه » . ويرى الغزالى تدرجاً فى المعرفة من حيث سيطرتها على القلب ، ومن حيث تأثيرها الحقيقى فى الروح ؛ ويقول إن مراتبها العلمية والعملية لا يمكن أن تتحقق دفعة واحدة . إذا أخذ الإنسان نفسه بالرياضة الروحية العسيرة فإنه سيحصل على المعرفة ؛ إن المعرفة تتبع المحبة بالضرورة ، كما أن المحبة تتبع المعرفة بالضرورة . وإذا كان الغزالى يرى أن مقامات التوبة والصبر والزهد والخوف والرجاء هى مقدمات لاكتساب الجانب الإيجابى فى المعرفة ؛ فإنه يشترط لاستدامة المحبة والمعرفة وجود « الفكر الصافى والذكر الدائم والجد البالغ فى الطلب ، والنظر المستمر فى الله تعالى وفى صفاته وفى ملكوت سماواته وسائر مخلوقاته » . فالحصول على المعرفة والمحبة عسير إلى حد كبير ، والحفاظ عليهما أشد عسراً وأصعب منالا ، لأنه يتطلب من المجهود الروحى والبذل الذوقى والصفاء الوجدانى القدر الكبير . فالمعرفة والمحبة تمتازان إذن بجانبين نفسيين يسموان بالفرد ، إذا استطاع أن يصل إليهما ويحققهما فى أمانة وإخلاص ، إلى أبعد درجات الرقى . (الإحياء ، مجلد ٤ ص ٢٧١ ، ٢٧٢)

*

إن اليقين ، ومكانه ملحوظ فى نظرية المعرفة عند الغزالى ، يعبر عن قوة الإيمان بالله ، وباليوم الآخر وبالجنة والنار : ليس بعد اليقين مقام سوى الخوف والرجاء ، ولا بعدهما مقام سوى الصبر . يقود الصبر إلى المجاهدة والذكر والتفكر ؛ وتقود الذكرى المتصلة إلى الأنس ؛ ويقود التفكر إلى كمال المعرفة ، وكمال المعرفة والأنس يقودان إلى المحبة ، ومن ضرورة المحبة الرضاء

بفعل المحبوب والثقة بعنايته ، وهذا هو التوكل . وحينما يناقش الغزالى الخوف والرجاء ويعتبرهما كدواءين للقلوب ، فإنه يتساءل أولا عن مكانة كل منهما منفصلا عن الآخر ، ثم يحاول أن يتفهم الدور الذى يستطيع أن ينجزه كل منهما . يرى أن الخوف أفضل وأصلح لأكثر الخلق من الرجاء وذلك لغلبة المعاصى عليهم ، على حين أنه إذا كان الأغلب هو اليأس والقنوط لهؤلاء الناس من رحمة الله ، فإن الرجاء يكون إذن أفضل .

*

والخوف من الله قد يكون فى نظرية المعرفة عند الغزالى على نوعين : أحدهما الخوف من عذابه ، والثانى الخوف منه ، وهذا الأخير هو أسمى وأعلى الدرجات لأنه خوف العلماء وأرباب القلوب العارفين ؛ إنه يفصح عن أعلى مرتبة وجدانية وذوقية عند الإنسان ؛ إنه خوف محمود لأنه يحث ، وباستمرار على العمل ، يزعج القلب عن الركون إلى الدنيا ويحفزه لطلب المعرفة والمحبة والسعادة . يرى الغزالى ، وهو يحاول أن يوحد فى نصوصه بين الرجاء والمحبة والمعرفة والمجاهدة والأنس والذكر ، أن الرجاء تقارنه المحبة ، وأن كل ما نقصده من علوم وأعمال يقودنا إلى معرفة الله التى تثمر المحبة ، وأن الأنس والرضا والتوكل تتبع المحبة التى ليس وراءها مقام . (الإحياء مجلد ٤ ص ١٤٣ — ١٤٩) . . . حينما يرى الغزالى أن التوكل من أبواب الإيمان ، وأن أبواب الإيمان — كما أشرنا إلى هذا من قبل — لا تنتظم إلا بعلم وحال وعمل ؛ وحينما يذكر أن دوام الأنس واستحكامه يثمر نوعاً من الانبساط فى الأقوال والأفعال والمناجاة مع الله (الإحياء مجلد ٤ ص ٢٩٢) ، وحينما يعبر عن الوحدة المتمكنة بين المعرفة والمحبة ؛ فإنه يعالج هذا كله من ناحية ديناميكية حية ، يعالجه بروحانية ممتازة وبطريقة يتضح منها كيف أن المعرفة هى مجموعة من العمليات النفسية التى تؤخذ ككل ، وأن هذه العمليات ليست هى فى تفكير الغزالى إلا تعبيراً عن التوحيد الذى لا يكفى فيه أن يقال بالشفاه وباللسان ، بل لا بد من أن يتضح معناه فى القلب . إذا كان العارفون ،

وهم الموحدون حقاً يكونون على صلة بسر القدر ؛ يخافون ساعة الموت وحرمانهم من بهجة رؤية الله وجهاً لوجه ، فإن على الذات الإنسانية أن تتعرف إلى الله عن طريق الخوف والرجاء والمحبة ، وعليها أن توقن بأن كل شيء إنما يأتي من عند الله وحده . على الذات أن تشكر هذا الواحد ، والشكر كالإيمان ينتظم ، عند الغزالى ، من علم وحال وعمل . حينما تقدس الذات الله وتوحده وتؤمن به ، وحينما تتعرف — في حدود طاقتها — إلى جلاله وملكوته فإنها ستكون فرحة بالمنعم لا بالنعمة ولا بالإنعام ، وسيدفعها هذا الفرح لتعمل بالقلب والجوارح والجوارح واللسان ، وسيعاونها لتحقق أعلى مراتب المعرفة وأسمى درجات المحبة . (الإحياء مجلد ٤ ص ٧١ — ٧٣) . وحينما يخلص الغزالى من هذا كله إلى أن التوحيد هو العنصر المقوم للمعرفة ، وأن بقية المراتب الدينية ، وكلها أحوال نفسية ، تفهم من حيث البداية والنهاية تحت تعبير المحبة ؛ حينما يقول هذا فإنه يحاول أن يعطينا بعده ثالوثاً متكاملا يفهم في قوله وفى نصه : (صبر ، محبة ، توكل) ؛ إنه ثالوث يتوج الروح المخلص والمؤمن ، ويدفعه للعمل والخلق والإنتاج[1] .

*

والغزالى الذى يحدثنا ، كما أشرنا إلى هذا من قبل ، بأن الله خالق الكون ومبدعه وأن العالم يدرك بالدليل الحسى من حيث إنه حادث ، يتساءل في نظرية المعرفة عنده ، ومن نصوصه الميتافيزيقية الممتازة ، عن طبيعة الحركة والحدوث . يقول فى وضع صريح : « إن الحادث موجب ومسبب ، وكما يستحيل حادث بغير مسبب وموجب يستحيل أيضاً وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتظر ألبتة ثم يتأخر الموجب ، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضرورى ، وتأخره محال ، حسب استحالة الحادث الموجب بلا موجب » . وإذ

---

(١) Farid Jabre : La notion de la ma'rifa chez Ghazzali. Beyrouth, Les Belles Lettres, 1958, pp. 42-52.

يعرض الغزالى برهنة الفلاسفة المتقدمين عليه ، فإنه يحاول أن يدلنا على مكانة الله وسيطرته على هذا العالم ، ويقول فى هذه البرهنة الخصبة إن الله هو العلة الأولى ، وإنه « قبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ، ولم تتجدد إرادة ، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن قبل » . إن هذه البرهنة ، وكما يعترف ابن رشد نفسه ، واضحة وبينة ، وإن الغموض لا يكتنفها بحال من الأحوال . (تهافت الفلاسفة للغزالى ، طبعة سليمان دنيا ص ٨١ ، ٨٢) ، (تهافت التهافت لابن رشد ص ١٠ ، ١١) . يحاول الغزالى أن يجرح سابقيه حينما يتساءل عن العالم الذى هو حادث فى الزمان وبإرادة أزلية ؛ ثم لماذا اقتضت هذه الإرادة ظهوره فى هذا الوقت بالذات وليس فى غيره من الأوقات ؟ إن دورات الفلك مهما كانت شفعا أو وترا — وكما يناقش هذا الجانب الميتافيزيقى فى نظرية المعرفة عند الغزالى — فإنها ستكون بالنسبة لإرادة الله التى فاض منها هذا العالم — إذا جاز لنا استعمال كلمة الفيض هنا — حادثة لا محالة . (تهافت الفلاسفة للغزالى طبعة سليمان دنيا ص ٨٥ ، ٨٦ ، تهافت التهافت لابن رشد ص ١٧ ، ١٨) . ولكن ابن رشد لا يتفهم طبيعة الشفع والوتر إلا من ناحية سيكولوجية فعالة ، ذلك لأننا إذا وصلنا إلى إدراك مكنون هذين اللفظين من ناحية ذاتية فسهون علينا الوصول إلى سبر مكانيهما فى نظرية قدم العالم وفى براهين طبيعة الوجود . يرى ابن رشد تحقيقاً لمبدئه السيكولوجى هذا — إذا سمح لنا أن نتلمس عنده مبادئ نفسية عليا — « إن ما كان بالقوة ليس له مبدأ ولا نهاية ، وإنه لا يصدق عليه أنه شفع ولا وتر » ، ولما كان ما فى القوة هو عند ابن رشد فى حكم المعدوم ، فهو لا يدخل إذن فى كيف الزمان : الماضى أو المستقبل منه . وعلى هذا فقد توهم المتقدمون من الفلاسفة بأن دورات الفلك فى المستقبل لا نهاية لها ، ولكن من أين جاءهم هذا الوهم ؟ إنهم قاسوا ما فى داخل النفس على ما فى خارجها ، ومن هنا فقد التبس عليهم الأمر وظنوا بأن الشفع أو الوتر يمكن أن يضافا وبالفعل على هذه

الدورات كما نقل عنهم الغزالى ، ويمكن أن تردا إلى صفة قديمة ينتج عنها العالم القديم . بهذا الرد السيكولوجى الممتاز على الفلاسفة ، هذا الرد الذى لم يسم الغزالى إلى مرتبته النقدية ، استطاع أن يحل ابن رشد — ولو إلى حد ما — مشكلة قدم العالم ، واستطاع أن يجعلها ، ولو فى التهافت على الأقل ، ذات تصور ذاتى . (تهافت التهافت ص ٢٣ — ٢٥) .

لم ينس الغزالى أن يتحدث ، فى مناقشته لفكرة الحدوث ، عن صانع قديم لهذا العالم ؛ وهو وإن أطلق على هذا الصانع لفظة المبدأ الأول أو علة العالم إلا أنه لم يرتق فى مضمون الوجود إلى فهم علمى ممتاز كما فعل ابن سينا فى رسالته العرشية ، وكما حاول أن يعترض عليه ابن رشد وبحق . وإذا لم يكن الغزالى ، وفى هذا الموضوع بالذات ، دقيقاً فى فهم طبيعة العلل وفى حقيقة تصورها ، وإذا لم يوضح فعل بعضها فى البعض بطريقة أنتولوجية حية ، فإن ابن رشد قد حاول فى نصوص التهافت هذا التوضيح ؛ وأراد أن يجعل لكل علة خاصيتها المميزة لها ، وحاول أن يجعل تصور الذات والعرض فى داخل مضمون هذه العلل . (تهافت التهافت ص ٢٦٥ — ٢٦٩) . وإذا كان الغزالى قد رأى أن الإرادة الإلهية يمكن أن تختار وتحقق ، من غير مخصص كل ما هو ممكن ، لفى كل ما ليس متناقضاً ، فإن فلسفة ابن رشد لا ترضى عن عامل التخصيص المطلق وحده ، ولكنها تذهب إلى أن الإرادة يمكن أن تختار وتحقق من الأشياء الممكنة ما يمثله لها العقل الإلهى فى أحسن وضع . ويتضح من هذه التفرقة كيف أن الإرادة متقدمة على العقل عند الغزالى ؛ إنها تستجيب لمبدأ عقلى هو مبدأ عدم التناقض ، على حين أن العقل الإلهى متقدم عند ابن رشد على الإرادة ، وأن الإرادة تذعن عنده لمبدأ عقلى ثان ، مبدأ يمتاز بالتعقل المتعالى الذى يحدد ، وفى كل حالة ، الأشياء الممكنة الغير متناقضة . (تهافت التهافت ص ٣٨ — ٤١) . إذا نظرنا إلى التقدم الذى ظهر لنا من نصوص الغزالى ، وهو الذى نتلمس قيمة نصوصه هنا لتعيننا على فهم نظرية المعرفة عنده ، وإذا ما حاولنا أن نستبين قيمة ابن رشد كذلك ،

فسيظهر لنا أنهما كانا يناقشان ، فى داخل مضمون نظرية العالم ، مشكلة الحرية والإرادة . إنهما كانا يستعملان تعابير الإمكان ، والنظام الكلى للعالم ، ثم حركة الأفلاك . يستفاد من هذه النصوص جميعها ، إذا ما حاولنا أن نغلب نظرة الغزالى ، على أن فى مقـــدور الخالق أن يصنع العالم كما يريد . وأن كلمة المخصص أو العلة أو غيرها من الفيوضات المتوسطة لا تستطيع أن تغير شيئاً فى جوهر الإرادة الثابتة القديمة ، وأن الإرادة الآلهية ، حينما أرادت صورة العالم وهيئته على شكل ما ، كانت تعنى حقاً ما تريد ؛ وإذا لم تلعب الصدفة دورها فى هذا الخلق ، فإن النقد لا يمكن أن يتطرق إذن إلى صورة العالم الكامل التام الذى يبدو أمام ناظرينا (تهافت الفلاسفة للغزالى ، طبعة سليمان دنيا ، ص ٩٠ ، ٩١ ، تهافت التهافت لابن رشد ، ص ٤١ — ٤٣) .

صحيح أن نظرية حدوث العالم تلعب دورها فى المعرفة الغزالية ، وأن البرهان السيكولوجى للمحبة يرتد إلى القرآن والحديث من ناحية ، وإلى البرهنة العقلية ونقول الذوقية كذلك من ناحية أخرى . وأن الله الذى يتصف بالجمال والبهاء ، والعظمة والكبرياء ، والقهر والاستيلاء ، محبوب بالطبع عند من يدركه ؛ وأنه لا يستطيع إنكار صفات الجمال والكمال الإلهية إلا من صدهم عن جلاله الهوى والطغيان . ينكر الغزالى القول بالحلول ؛ ويدين التشبيه والتمثيل واستحالة الاتحاد ؛ ويرجع المحبة إلى مناسبة باطنية سامية ؛ هذه المناسبة التى تجعل العبـــد يسمو إلى درجة تجعله يتقرب من الله ، وتجعله يؤمن بأن الله وحـــده هو المستحق للمحبة ، ولكمال المحبة استحقاقاً لا يتطرق إليه الشك بحال ، ولا يشاركه فيه كائن من الكائنات . (الإحياء ، مجلد ٤ ص ٢٦٢ — ٢٦٤) . ألم يقل الغزالى : إن من يعرف الله سيدرك أن وجوده واستمرار الكائنات وكمالها وتحقق ذواتها إنما يعتمد عليه وحده ، لأنه ليس هناك شىء فى الوجود يقوم بذاته بل يعتمد فى حقيقته على الواحد الحى القيوم . وهـــذه البرهنة العقلية فى نظرية المعرفة عند الغزالى ، والتى

تتكئ على وجود الموجودات وإدراك أحوالها وأطوارها ، تقودنا — وفى أصالة — إلى مبحث التوحيد ، الذى يرجع كل شىء إلى ذات الله وحقيقة جوهره . . . وإذ يقول الغزالى ، فى نظرية المعرفة ، إن الله هو وحده المنفرد بالوجود ، وإنه لا يقبل المعية بحال لأنها تستوجب المساواة فى الرتبة ، والمساواة نقصان فى الكمال ، إذ يقول الغزالى هذا فإنه لا ينكر طموح الإنسان الروحى وتوثبه الذوقى ، هذا الإنسان الذى يحب — ولحسن الحظ — الربوبية ، ومعنى الربوبية عنده هو التوحد بالكمال . يحب الإنسان الذى يطمح إلى كل ما يقربه من معرفة الله وسمو جلاله ، أن يستولى على السموات بالعلم ، لأن الاستيلاء نوع كمال ، وكل كمال محبوب لأنه من الصفات الإلهية . تتدرج المحبة بالإنسان إلى أن يحس بوجوده الحقيقى متمثلا فى داخل التوحيد ، ويشعر كأن الله يتحدث إليه ، يسمعه ويراه . (الإحياء ، مجلد ٣ ، ص ٢٤٣ ، ٢٤٤) . إن البهجة الباطنية تقودنا فى المعرفة الغزالية إلى العلم ، وتبعدنا عن كل نقيصة . وإذا كان الكمال من كيفيات الألوهية ، فإنه يصير من هذه الناحية ، موضوعاً للمحبة عند الإنسان ؛ ولكن إذا عجزت الروح عن إدراك هذا الكمال ، فإن رغبتها فيه وحبها المستمر لا ينقطعان ولا يتلاشيان . يرغب الإنسان حسبما يرى الغزالى ، فى أن يرى الله والملائكة ؛ ويحاول أن يسيطر على الأرواح والقلوب لأنه يجد فى هذا الاستيلاء وفى هذا التشبه بالكيفيات الإلهية نوعاً من السمو وسعياً وراء العلم الحقيقى الخالد ؛ وهكذا حتى تحقق الروح لذتها ونشوتها فى بلوغ هذه الغاية ، وفى إدراك تلك المرتبـــة .

تدرك الروح من حيث سموها ورقيها فى نظرية المعرفة عند الغزالى أن صفات الكمال والبهاء والجمال تتصف عند الله بالأزلية والأبدية ؛ تعرف هذه الروح أن الواحد ينظر إلى ذاته وأفعاله هو لأنه ليس فى الوجود الحقيقى شىء غير ذاته وأفعاله . كلما ارتفع الإنسان بالعلم إلى الله ، وكلما غدت المحبة قوية وشديدة عنده ، فإنه يتداخل فى موضوع معرفته التى يؤكد بها الاستيلاء

الاستيلاء والسيطرة على هذا الوجود . ولكن يجب على الإنسان ألا يظن — مهما ارتقى عن طريق الذوق والقلب إلى معرفة الله ومحبته — أنه قد توصل إلى معرفة باطنية حقيقية ، لأن كمال المعرفة كما يقول الغزالى يتضح فى الاعتراف بالعجز عن معرفة الله . ومن علامات المحبة عند الغزالى القرب من الله والبعد من الصفات الذميمة ثم الصبر ، لأن العبد الذى يبتلى ويصبر سيفوز بهذه المحبة ، وسيتولى الله آنذاك أمره « ظاهره وباطنه ، سره وجهره » ، وسيكون الله هو المدبر لأمره ، والمزين لأخلاقه ، والمبغض للدنيا فى قلبه (الإحياء ، مجلد ٤ ص ٢٨١ ، ٢٨٢) . إن المعرفة والمحبة عند الغزالى هما شىء واحد يتضح فى رؤية الكل فى الواحد ، وحينما يتحدث الغزالى عن أسبقية المعرفة على المحبة فإن نصوصه تؤيد بأنها أسبقية منطقية ليس غير ، ولكنه حينما يود أن يفصح عن الأشياء فى نوع من الدقة فإنه يقول : « إن المحبة تتبع المعرفة بالضرورة » . وإنه باللذة التى جربت واختبرت فى المعرفة ترتبط المراتب الوجدانية الأخرى : كالشوق والأنس والرضا .

إن المعرفة لا تتحقق عند الغزالى إلا عن طريق القلب الذى لا تحجبه الشواغل الدنيوية ، والذى كما يقول فى نص الإحياء « تحركه أدنى مخافة » . (الإحياء مجلد ٤ ص ١٦٣) . إنه لا يعرف الله حقاً ولا يؤثر محبته إلا أولئك الذين صفت قلوبهم ورقت نفوسهم ، وآثروا التبتل والتفرد والذكر ، وانغمسوا فى « بحار المعرفة الحقيقية » . هؤلاء هم الذين يدخلون جنة عرضها السموات والأرض ، يرتعون ، كما يقول الغزالى ، فى رياضها ؛ يقطفون من ثمارها ويكرعون من حياضها . وإذا كان الموت لا يهدم محل معرفة الله ، بل يقرب — وعلى العكس من هذا — العبد من يوم اللقاء الخالد الباقى ، فإن القلب يحصل له من الفرح عند اللقاء ما يكاد يطير به « ويتعجب من نفسه فى ثباته واحتماله لقوة فرحه وسروره » (الإحياء مجلد ٤ ص ٢٦٥ — ٢٦٧) . وإذا كانت المعرفة لا تتحقق عند الغزالى إلا عن طريق القلب الذى تحركه أدنى مخافة ، فإنه لا ينسى أن يحدثنا عن بعض الأمراض التى لا تداوى إلا

بالعلم والعمل والتى تلم بالقلب وتشوه جمال المعرفةوحقيقة وجودها وجوهر صفاتها ، ومن تلك الأمراض التى لا يمكن أن تداوى إلا بالعلم والعمل الحسد . إن الحسد وهو جناية على التوحيد وعائق فى سبيل الإيمان ، يصد الفرد ، كما يرى الغزالى ، عن إدراك المعرفة وعن الوصول إلى المحبة . وإن للرياضة والمجاهدة دوراً فعالا فى القضاء على هذا الداء (الإحياء ، مجلد ٣ ص ١٧٠ — ١٧٣) . وإن الأنس والحب ، ويوصينا الغزالى بهما ، يسعدان الفرد ويوصلانه إلى لذة اللقاء والمشاهدة . (الإحياء مجلد ٣ ص ١٩١) وإنه عن طريق المراتب الوجدانية كالشوق والأنس والرضا ، والتى تكون ثمرة من ثمرات المحبة ، تتحقق عند العارف ، ولا بد هنا من هداية الله ورشده وتسديده وتأييده ، حالة نفسية يستطيع أن يبتعد بها عن طريق الشر ويتجه نحو الخير . وعند ما تكون الهداية ثمرة للمجاهدة فإن نور الله يشرق على العبد ، يهديه فى الظلمات ، يحركه نحو السعادة ، يعصمه من الفتن والشرور ، (الإحياء مجلد ٤ ص ٩٠ — ٩٤) . وتحدث له حينئذ حالة الاستغراق فى الله والفناء فى التوحيد[1]. وإذا كان هذا هو بعض المضمون السيكولوجى للمعرفة والمحبة ، فإننا نجد الغزالى مخلصاً مع نفسه ، متكاملا فى مضمون منهجه الدينى والتصوفى وذلك حينما يرى أن كل المراتب الدينية تقود إلى المحبة ، وحينما يوحد — وفى أصالة ممتازة — بين المعرفة والمحبة .

يلاحظ الباحث فى نظرية المعرفة عند الغزالى أن إله الإحياء يتفاعل مع هذا العالم ويقترب منه ، وأنه ينبنى على نصوص القرآن والحديث وسير الصحابة وأهل العرفان ، وأنه يختلف عن إله كثير من بقية الفلاسفة المسلمين . وإذا كان الغزالى يفهم الله فى المشكاة من حيث إنه النور الذى تحاول الكائنات أن تصعد إليه وفى استمرار ، فإن جمهرة المستشرقين يرون أن لديه أفكاراً أفلوطينية محدثة فى هذا السبيل ، صحيح أن الغزالى يحاول أن يرد فى التهافت

---

(١) Farid Jabre : La notion de la la ma'rifa chez Ghazzali. Beyrouth, 1958, pp. 53-62.

وفى ثنايا نظرية المعرفة عنده ، على إله أرسطو وتلامذته من المسلمين ، وهو يرى أن هذا الإله المريد ، هذا الحق الأول يعرف الأشياء وصعودها إليه ، ويعلم اقترابها منه عن طريق التسلل العلّى . إن الله المريد الذى يفعل بمحض رغبته وإرادته ، على معرفة تامة بمخلوقاته ونتائج أفعاله . وإذا لم يعطنا مبحث المعرفة والمحبة عند الغزالى نظرية فى الخلق ، واضحة المعالم ، بينة السمات ، إلا أننا لا يمكن أن ننكر بأن كتبه تشير إلى حرية الله وإرادته فى الخلق ، تشير إلى الجلال السامى الذى تمتاز به صفاته وأفعاله ، هذه الصفات التى لا يمكن أن يتطاول إلى معرفة حقيقتها وتبيان صحتها كائن بشرى ما . (الإحياء مجلد ٤ ص ١٥٢ – ١٥٣) والله فى نظرية المعرفة عند الغزالى هو ذلك الكائن الذى يخفف آلام المتعبين ويعين البائسين ؛ هو ذلك الخير المحض الذى لا يعرف الشر إليه سبيلا . وإذا كان الغزالى لم ينكر فى نظرية المعرفة وجود الشر من حيث إدراك الخير ، فانه يرد إلى الله الخير من حيث إنه خير ، ويقول فى نص مشرق جميل : «إن الخير جوهرى،والشر عرضى . إن الله يتصف عند الغزالى بالحب والحكمة والرحمة ؛ إنه الكريم الذى لا يخيب أمل من يرجوه ، ولا يخدع من يحبه ؛ إن الله الذى لا يحب المتعاظمين والمتكبرين ، سيرفع عن قلوبهم الملكوت وسيحرمهم الجنة جزاء ما ارتكبوا من آثام . » (الإحياء مجلد ٣ ص ٢٩٥ – ٢٩٦) . وإذا كان الغزالى يقول إن رغبة الله فى الالتقاء بعباده الأتقياء ستكون أعظم إذا رأى حقاً أنهم يعملون للالتقاء به ، فإنه لم ينس الإشارة إلى قضاء الله وقدره . ألم يقل ، وفى نص صريح ، إن عباد الله المؤمنين يصبرون على البلاء ، يشكرون عند الرخاء ، ويرضون بمواقع القضاء . وإن الرضا بقضاء الله ، والصبر على تقديره ، هما ذروة الإيمان . (الإحياء مجلد ٤ ص ٢٩٥ – ٢٩٦) ، والإيمان كما نعرف هو العمود الفقرى لنظرية المعرفة ، هذه النظرية التى تنبنى فى ثالوثها على الصبر والمحبة والتوكل .

إن الغزالى الذى يعترف بأن الخلق والإبداع إنما يصدران عن إرادة الله وقدرته ، يرد إلى الأزل كل شىء ؛ ويفرق ، وفى أصالة ، بين القضاء والقدر . والقضاء الذى يفهم عنده من حيث موضعه بإزاء الأمر الواحد الكلى ، يتمثل فى الحكمة والإرادة الإلهيتين . وهاتان تعطيان كما يقول للأسباب وللمسببات بقاءها ووجودها . أما لفظ القدر الذى يرمز إلى التفصيل المتمادي إلى غير نهاية ، فإنه قد استعير كما يقول الغزالى ، لترتب آحاد المقدرات بعضها على بعض . (الإحياء مجلد ٤ ص ٨٢ ، ٨٣) . وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يتفهم أسرار القضاء والقدر ، وإذا كانت دقائق حكمة الله تخفى عليه ، فإنه يتلمس ، رغم هذا وذاك ، دقائق الجمال الإلهى ؛ يحاول تطهير قلبه حتى يسمو ويرتقى . إن الطاعات والنيات الطيبة والأعمال الرفيعة (الإحياء مجلد ٤ ص ٣١٣) تقربنا من الاستغراق فى الله ، وإذا تحقق هذا فإننا نقدر أن نستبين ، ومن فرط الدهشة ، ما يحل بنا ، وما هذا إلا لأن كل الأشياء المنظورة تكون قد اختفت ، ولم يبق إلا وجه الله وحده . . . يعترف الغزالى فى نظرية المعرفة وفى نصوص التهافت والإحياء بأن البشر عاجزون عن إدراك ماهية الله ، وأنه هو وحده الذى يعرف صفاته الجوهرية ، وإذا كان العالم يتمثل فى أعظم نظام ممكن وفى أبهى كمال متصور ، فإنه كما قال الجنيد ، وكما نقل عنه الغزالى ، ليس هنالك شىء يعرف خالق هذا العالم ، غير الله ذاته . وقد يتساءل الباحثون هنا عن الله قائلين : هل هو ظاهر أم مختف ؟ وللإجابة على هذا يحدثنا الغزالى بأن الله مختف من حيث إنه ظاهر ، وظاهر من حيث إنه علة لما هو مختف ، ويرى أن العقول لا تمكن أن تدرك حقيقة الله من أن ظهوره هو سبب فى خفائه . وإذا كانت الأشياء لا تظهر إلا بأضدادها ، ونور الشمس الساطع القوى قد يحجب عنا فى بعض الأحيان جمال الكون وبهاء الطبيعة ، فإن الله سيكون ، وفى تعبير باطنى وذوقى ، أظهر الأشياء ، لأنه إذا اختفى أو تغيب فإن الأرض

والسموات ستتلاشى وتنهار . وإذا قلنا تجاوزاً إن الله مختف ، فهو فى الحقيقة ظاهر ، وكيف نعرف ذلك الذى هو مختف فى المعرفة[1] ؟ .

يرى الغزالى من أوصاف الله الظاهرة اللطف والحكمة والرحمة ؛ وإذا كانت المحبة عنده ، وفى نظرية المعرفة ، محمودة ، فإن التظاهر بها مذموم ، وذلك لما يدخل فيها من ألوان الدعوى والاستكبار . (الإحياء مجلد ٤ ص ٢٨٨ ، ٢٨٩) . إن الاستغراق فى الله ، والإيمان به ، والتوكل عليه ، والامتثال لحكمته وقدرته وقضائه ، يقودنا إلى أسمى درجات المحبة ، وإلى أكمل ألوان العرفان .

إن دراستنا لنظرية المعرفة عند الغزالى توضح لنا كيف أن الإمام كان متأثراً بعوامل متباينة ، عوامل تتضافر على خلق شخصيته وتقدمها للباحثين ككل منسجم أبلغ وأتم انسجام . كانت تبدو فى شخصيته عوامل إسلامية ، ومعالم صوفية سنية واضحة السمات ، ثم جوانب ميتافيزيقية لاتتنكر للمحتوى الذوقى والوجدانى بحال . وإذا لم نستطع أن نحدد هذه التقسيمات بنسب حسابية واضحة المعالم ، مشرقة الحدود ، فإننا لا يمكن أن ننكر أن وجود الغزالى كان حاضراً ومتفاعلا ككل فى نظرية المعرفة . وعندما يعرض الغزالى فى نظرية المعرفة توحيد الصديقين الذين لا يرون غير وحدة الله فى مجموعة الظواهر ؛ والذين يغيبون حقاً عن أنفسهم ، فإنه يدلنا على تجربة ذاتية وعلى حالة يقينية قدر له أن يعانيها ؛ إنها حالة تتضح فى الحب الحقيقى المتكامل . وإذا كانت المحبة عملية نفسية لا يمكن أن يدعيها كل أحد بل لابد من معاناتها ؛ وإذا كان الحب الكامل يستغرق لديه كل القلب ، وإذا لم يكن فى الجنة نعيم أعلى من نعيم أهل المعرفة والمحبة ، إذا كان هذا كذلك ، فإنه يتساءل لم لا يحب بعض الناس الموت ؟ والإجابة عنده : لأن بعض الناس قد يكون فى ابتداء مقام المحبة ، وأنه يريد — بتأجيله لرغبة الموت ، إذا كان هذا

---

(١) Wensinck (A.J.) : La pensée de Ghazzali. Paris, Adrien Maison-neuve, 1940, pp. 1-37.

مستطاعاً ، أن يتأهب لعالمه الثانى ، ويستعد . (الإحياء مجلد ٤ ص ٢٨٢ — ٢٨٦) .

لم ينكر الغزالى المتصوف ، فى نظرية المعرفة ، وجود الأشياء الحسية ، ولكن هل تراه كان مأخوذاً بتفكير الفيلسوف حينما نظر هذه النظرة ، وحينما حاول أن يقسم الناس إلى قسمين : أقوياء وضعفاء . إن الأقوياء منهم ، كما يقول ، يعرفون الله بادىء ذى بدء ، ثم يعرفون المخلوقات عن طريق الذات الإلهية ، على حين أن الضعفاء يعرفون أولا المخلوقات ثم يصعدون عن طريقها إلى الذات وجوهر الذات . إن الأقوياء وهم العارفون يصلون إلى تحقق محبة الله ومعرفته عن طريق الله وحده ، إنهم يرتفعون إلى سماء الحقيقة حيث تصير هذه التجربة لديهم أحوالا ؛ إنهم ينسون كل شيء غير الله . إنهم غير قادرين على ضبط ملكاتهم العقلية ، وما ذلك إلا لأن الله يستقر فيهم . ألم يقل الحلاج : أنا الحق . إن فكرة الغزالى التى ترد إلى الله كل شيء لا تتعارض مع المحتوى القرآنى الذى يرى أن كل شيء هالك ما عدا وجهه . والغزالى الصوفى يرقى فى نظرية المعرفة والمحبة إلى حد ممتاز وذلك حينما يرى أن الحسن والجمال الحقيقين إنما يحسان بنور البصيرة الباطنة ، ولا يمتان إلى عالم الحواس بصلة ما ، وهو يسمو كذلك حينما يقول إن حب المعانى الباطنة أكثر قوة وثباتاً واستدامة من حب المعانى الظاهرة . (الإحياء ، مجلد ٤ ص ٢٥٧ ، ٢٥٨) .

يتضح لنا من هذا العرض البسيط المتواضع كيف أن الغزالى قد حقق نظرية سامية فى المعرفة ، هذه المعرفة التى ترقى وتتقدم فى الذات بمقدار ما يسكب فيها التوحيد والمحبة من فضائل ∴ . ويتضح لنا من هذا العرض كذلك أن نظرية المعرفة تفصح فى مجموعها ، فى محتواها الذوقى والوجدانى الرفيع ، وفى تعابيرها الميتافيزيقية ، عن شخصية الغزالى ككل ، هذه الشخصية التى مرت بمعاناة باطنية حية ، مؤثرة وفعالة ، والتى استطاعت أن تقدم لتاريخ الفكر البشرى فلسفة خصبة مشرقة ممتازة .

— ١٦

الأب فريد جبر اللعازاري
دكتور فى الآداب

مع الغزالي في صميم تفكيره

-

مع الغزالي في صميم تفكيره

إنني أذكر فيما أذكر سؤالا وجهه إلى يوماً المرحوم خليل مردم وهو : « لماذا اخترت البحث فى الغزالى ومؤلفاته وكان الأحرى برجل مثلك أن ينصرف إلى أحد الأدباء شاعراً أو كاتباً ؟ » فصارحته على الفور بغايتى من درس الغزالى ، وهى رغبتى فى أن أعايش مرتاحاً مطمئناً عدداً ضخماً من الناس يدينون بالإسلام ، بلادى بلادهم ووطنى وطنهم وهم بالتالى بالنسبة إلى أبناء عمومة وخئولة . فإن كنت لا أشاركهم فى عقيدتهم فإنى لا أرى بداً من أن أقف من تلك العقيدة موقف الاحترام الذى يجنبنى كل بادرة من شأنها أن تمس حفيظتهم أو تثير سوء التفاهم بينى وبينهم فتحول بيننا جميعاً وبين أن تجمعنا بعضنا إلى بعض علاقات الحب والود والصفاء . ومن ثم فإننى أرى من الواجب على أن أوفر لنفسى اطلاعاً واسعاً صادقاً على تلك العقيدة الدينية ، لا بل على الجو الفكرى الذى تنبعث فى جوانبه ، وذلك فى حد ذاتهما ، لا على نحو ما ينقله إلى الغير . وأى سبيل آمن لتحقيق تلك الغاية من تحليل تفكير شخصية إسلامية فذة بمكانة الغزالى كاد يجمع المسلمون ، جيلا بعد جيل ، على الاعتراف بفضله من هذه الناحية ، بحيث أصبح مشهوراً عندهم باللقب « حجة الإسلام » .

وهكذا فإن موقفى من البحث فى الغزالى كان بادىء الأمر موقفاً عملياً محضاً ، حيادياً إن جاز لى القول ؛ بمعنى أنه كان قائماً على مجرد تلك الرغبة فى الاطلاع على الشعور الدينى الإسلامى فى حد ذاته عند رجل تبلور به الإسلام فى أصدق معانيه فأصبح وكأنه قمة من قمم التفكير الدينى الإسلامى

على وجه الإطلاق . إلا أن ذلك الموقف ما لبث أن أخذ يتحول عندى إلى موقف تذوق واستئناس يدفعنى دائماً إلى الاستزادة من مطالعة الغزالى ومعرفته فى حد ذاته ، على قدر ما كان البحث يتيح لى أن أنفذ إلى نفس الرجل وروحه وأن ألج معه وأغوص فى صميم تفكيره ، وسبب ذلك راجع إلى أن ذلك التفكير مركز فى صميمه على الاهتمام بالإنسان فى صراعه مع تقلبات الحياة وجهاده مع مشكلات مصيره .

*

لست غافلا عن أن موضوع مؤلفات الغزالى هو علم طريق الآخرة ومعرفة أسرار الدين الباطنة ، ويعنى بذلك العلم بالله وبالعقائد التى تربط الإنسان بالله . لكنه لا يحصر بحثه فى الإلهيات بحد ذاتها كمجموعة عقائد تنظم بعضها مع بعض لتستسيغها العقول عند ما تعرض عليها بل تفرض عليها فرضاً ، كما هو الأمر عند من سبقه أو من تلاه من علماء الدين . فإنه لا ينفق وقته فى « نظم الدليل وترتيب الكلام » كما يقول ، كما وأنه لا يهتم بالبحث المجرد النظرى والكشف عن ذات الله وماهيته وعلاقتهما مع صفاته بمثل ما يهتم بالتفاعل المشترك بين الله والإنسان ليحدد خاصة ما من جانب الإنسان فى ذلك التفاعل الذى يتم فى عالم الإنسان الباطنى وتكون نتيجته خلاصنا من الشك والتردد ، والحصول على اليقين عن سبيل ذلك النور الذى يقذفه الله فى القلب فتطمئن به النفس وينشرح له الصدر .

إذا ما حصرنا النظر على صعيد الفكر العربى المحض ، يبدو الغزالى فى عمله ذلك الذى أشرت إليه كمن يسد ثغراً بين ما هو أدب عربى خالص من ناحية وبين ما هو إنتاج دينى مدون بالكتابة من الناحية الأخرى . فالأدب العربى القديم ، شعراً ونثراً ، لا يتناول فى معظمه إلا مظاهر الطبيعة فى حيوانها وجمادها . وأبعد ما انتهى إليه أصحابه فى الأمر هو أنهم اكتفوا بأن يتخيلوا تلك المظاهر تحدثهم فيحدثونها وتخاطبهم فيخاطبونها ويسندون إليها صفات الحى الناطق . بل وإنهم أخذوا يهتمون ، فى أواخر عهود الأدب العربى

القديم ، بالإنسان وحياته الوجدانية بصرف النظر عن الله . إلا أنهم تناولوا كل ذلك بالمجازات والتشبيهات المألوفة التى كانت تضطرهم إليها عبقرية لغتهم آنذاك وهى لغة قلما تنفذ بألفاظها إلى ما وراء الحس والذاتية العاطفية . فجاء إنتاجهم جملة ، ألفاظاً وتراكيب اختلط معنوبها بحسيها ولم يتولد منها خيالات حقاً وانفعالات بل هواتف وأصداء تسمعها الآذان ، وصور وأشباح تراها العين . وجميع ذلك أحاسيس يتلذذ بها الإنسان تلذذاً ولا تنفذ إلى الوجدان الحى تطربه وتملك عليه أمره .

هذا من ناحية الأدب العربى القديم الصرف نثراً أو شعراً فى جاهليه وإسلاميه وعباسيه . إذا كان ليهتم بمظاهر الطبيعة جماداً وحيواناً ، وحتى بالإنســـان فإن الله يكاد يكون غائباً منه وهو يكاد يكون أدباً لادينياً فى معظمه . أما إذا اعتبرنا الإنتاج الدينى المدون بالكتابة فنحن أمام أمرين : إما أن يصرف أصحابه همهم إلى مجرد النظر بالله فى ذاته وصفاته ، فينشأ عن ذلك الموقف الفكرى علم الإلهيات والماورائيات وإما أن يحصروا البحث فيما يترتب على الإنسان من واجبات تعتبر فى حد ذاتها ، بصرف النظر عما يقابلها عند الإنسان من استعدادات ومؤهلات ، أو بالأحرى تحلل تلك الاستعدادات والمؤهلات وتحدد مسبقاً ومبدئياً بالإضافة إلى الواجبات وحدها ، فيبدو الإنسان بين كل ذلك وكأنه آلة هامدة جامدة لا تنهض من الأمر سوى أن تسجل ما يتم فيها من كسب إن خيراً فلها وإن شراً فعليها .

نعم هناك المعتزلة وهم فى مقدمة عقليى الإسلام ومحرريه ؛ حاولوا مع الفلاسفة أن يلقوا نظرة جامعة شاملة على الأمور والحياة ، ولكن كان ذلك عندهم عن سبيل النظر العقلى التجريدى . فلم يتمكنوا من أن ينفذوا بالعقل والانفعال معاً — أو بكلام أصح بالعقل ينعشه الانفعال وبالانفعال يهديه العقل ويسدد خطاه — إلى ما وراء الصور الحسية التى تلبسها الحياة وإلى ما وراء الصور الذهنية التى يؤلف الذهن فيما بينها ، أعنى إلى عالم الوجدان الحى ، إلى تلك العقدة المركزية فى الإنسان حيث ينطلق الإنسان من حدود ذاته

ليحدد مكانه ثم موقفه من الله أولا — فيتوعى بذلك إلى علاقاته الدينية — ومما يحيط به من إنس وحيوان وجماد ثانياً — فيتوعى حينئذ إلى علاقاته الاجتماعية وإلى مصيره بالنسبة إلى الكون الكلى . فالكلام ، أو بالأحرى الإنتاج المدون بالكتابة لا يعود بعد ذلك أثراً جافاً يقرؤه الإنسان بشىء كأنه الحيادية لأنه يراه يتناول أموراً غريبة عنه أو أموراً هى أموره بالضبط نعم ، ولكنها جردت من حياته على ما هى عليه فى صميمها فأصبحت لا يحدث ذكرها فيه انفعالا ولا تهز له وتراً . بل إن الكلام إذا استوفى الشروط ، التى سبقت وأشرت إليها، يصبح أثراً ينضح بالحيوية لما يحرك فى الوجدان من شعور وعواطف . وهذا ما تم للغزالى فى مؤلفاته .

إن الله عند الغزالى ، كما عند عمر بن الخطاب بحسب ما ورد عنه، أقول إن الله ليس فى الأرض ولا فى السماء بل « فى قلوب عباده المؤمنين » . فليس إلا أن يرفعوا الحجاب حتى يتم لهم ما تم أيضاً لعمر حيث قال : « رأى قلبى ربى » . ثم إن العلوم كلها — وهى عند الغزالى العقائد الدينية قبل كل شىء — مضمنة بالفطرة فى ملكة الإنسان العارفة ، مستكنة فيها كالدهن فى اللوز ، وكماء الورد فى الورد . فما على الإنسان حينذاك إلا أن يغوص فى نفسه حتى يرى معارفه تتفجر منه تفجراً ، فلا يعود يمكنه أن يقف منها موقف الحياد بل يتبينها فى صميمه على أنها شىء من نفسه أو إن شئت فقل هى هو نفسه فى أخصه وعلى خير ما يمكن أن يكون .

ولا يعنى ذلك كله أن العقائد فى حد ذاتها لا أهمية لها فى نظر الغزالى ، بل إنها عنده هى الحق الذى لا مناص للإنسان من أن يتقيد به ويجعله قواماً لحياته . لكن يريد الغزالى الإنسان على ألا يدرك تلك العقائد جملة فيقف منها موقفه من محفوظات عادية لا يلبث أن يودعها ذاكرته حتى يبادرها باللامبالاة والإهمال فى تصرفاته ومعاملاته اليومية ، بل أن يدركها تفصيلا بالتحقيق والذوق بأن تصير حالا ملابساً له فيكون ذلك بالنسبة إلى مجرد التصديق

كاللباب إلى القشر وكالباطن إلى الظاهر بمعنى أن العلم بتلك الاعتقادات أصبح ذوقاً وأن عالم الإنسان الباطنى قد كمل واستوى على أشده .

وبذلك ننتهى مع الغزالى إلى صميم تفكيره وهو تفكير مركز على الإنسان . فإذا كان إمامنا بريد الإنسان متقيداً بالعقائد فيما تتضمنه من إلهيات وأخلاقيات ، منقاداً لها فى حياته العملية ، فإنه لا ينفق وقته بإطالة الوقوف عند التعريفات والتشعيبات فى الموضوع ، بل يكتفى بالعرض البسيط إن لم يكن بالتلميح والإشارة من هذه الناحية ، ليصرف اهتمامه وانتباه قارئه إلى الحالة النفسية التى تكون أشد ملاءمة ومناسبة لقبول العقائد ولإنعاش النفس بها ، فيتحفنا آنذاك بالتحليلات الوجدانية السيكولوجية التى يندر أن يكون لها مثيل فيما أثر من الإنتاج العربى المكتوب على وجه الإطلاق .

إن الشواهد عديدة على ذلك الذى أسلفت وقدمت . فهناك كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » وهناك أيضاً كتاب « الأربعين فى أصول الدين » . إلا أننى لا أريد أن أقف إلا عند ذلك الفصل من كتاب قواعد العقائد فى إحياء علوم الدين ، حيث يبدو لنا الغزالى فى صميم تفكيره مختصراً ملمّا على نفسه ، فيسهل علينا حصره وضبطه . يبتدئ الغزالى بذكر ترجمة عقيدة أهل السنة ، فيعرض لها فى فصل واحد ثم لا يلبث أن ينتقل إلى « وجه التدريج إلى الإرشاد وترتيب درجات الاعتقاد » فيحاول أن يحدد موقف الإنسان الذاتى الوجدانى من تلك العقيدة . وإذا اعتمدنا على مقطعنا هنا مضافاً إلى غيره من المقاطع التى يعالج فيها إمامنا الموضوع نفسه لا يصعب علينا أن نتبين بالوضوح اللازم أنه يتصور ذلك الموقف ويصفه متطوراً على مراحل أو درجات ثلاث وهى : الاعتقاد ثم العلم ثم المعرفة .

فالاعتقاد هو التصديق بما فيه من تقيد أعمى ، قائم على مجرد الثقة بالغير . إنه ، مثل التقليد ، عقدة على القلب كعقدة الخيط مثلا بمعنى أن صاحبه « معتقد بقلبه مفهوم لفظه ، وقلبه خال من التكذيب بما انعقد عليه » ولكن

ليس فيه « انشراح وانفساح » . هذا مع العلم بأن ذلك الاعتقاد ، بالنسبة إلى العقيدة الدينية ، يحفظ صاحبه من العذاب فى الآخرة إن توفى عليه ولم تضعف بالمعاصى عقدته . لا بل إنه « إذا قوى » بمعالجة الطاعات والرياضة الروحية يعمل عمل الكشف فى إثارة الأحوال من تجنب المهلكات وتحرى المنجيات . إلا أنه فى الغالب يضعف ويتسارع إليه الاضطراب والتزلزل . فلا بد لمن يريد اعتصاماً أشد باليقين أن يتجاوز ذلك الاعتقاد إلى الدرجة الثانية التى تليه فى موقف الإنسان ألا وهى درجة العلم .

إن اللفظة « مادة » تدل على « إزالة الغفلة والجهل والطيش » ، وهى تشمل بمفهومها الاعتقاد نفسه ، لا بل إن ما تدل عليه هو « من باب الظن » . ولكن معناها ، مع الرياضة وإمعان النظر بغرض التعليم لا يلبث أن يحدد ويضبط بمعنى « الاستبصار بحقائق الأمور عن طريق الكشف والإيضاح » ، فيصبح حينئذ فى مقابل مدلول « الظن والاعتقاد » ما هو « المكمل » و « المتمم » فى مقابل الناقص .

ولا يعنى هذا أن العلم ليس فى أساسه التصديق والإيمان ، عند الغزالى ، إلا أنه أصبح تصديقاً وإيماناً حقق فيهما عن سبيل المشاهدة « من الباطن » . ذلك لأن الإيمان هو التصديق وكل تصديق بالقلب فهو علم وإذا قوي سمى يقيناً . وتتم تلك التقوية بالاعتماد إلى الأدلة ، لا أدلة المتكلمين النظرية المجردة التى ترصف رصفاً بعضها وراء بعض بل تلك الأدلة الاستقصائية المفعمة بالحق والحياة التى تتناول القلب فى صميمه ولبابه فتنفذ به إلى الحق فى صميمه ولبابه وتجمع بين الطرفين جمعاً تاماً لا سبيل إلى انحلاله . إلى هذا يشير الغزالى إذ يقول : « إن للإيمان البسيط درجة ، وللعلم درجة . فالعلم ، بعد الإيمان ، وهو وراءه ، بمعنى أن من يصدق بشيء ولا يطلع على سببه وسره فهو من المؤمنين الذين لا يزالون فى درجة الاعتقاد . أما الذى يطلع على ذلك السبب والسر فهو من الذين أوتوا العلم » .

وهكذا فإن الاعتماد على الأدلة على النحو الذى وصفت هو العلم بذاته، وهو طلب لمعارف جديدة تدعم تلك التى وصلت إلى الإنسان عن سبيل الاعتقاد ، فترسخها فى النفس وتقويها . فيتحقق عندئذ ما يسميه الغزالى الفكر ، وهو « إحضار معرفتين فى القلب يستثمر منهما معرفة ثالثة » . وقد يسمى ذلك ، فيما يرى الغزالى ، تذكراً واعتباراً وتذكراً ونظراً وتأملا وتدبراً . أما التدبر والتأمل والتفكر فعبارات مترادفة على معنى واحد ليس تحتها معان مختلفة . وأما اسم التذكر والاعتبار والنظر فهى مختلفة المعانى وإن كان أصل المسمى واحداً . فالاعتبار ينطلق على إحضار المعرفتين من حيث إنه يعبر منهما إلى معرفة ثالثة . وإن لم يقع العبور ولم يمكن إلا الوقوف على المعرفتين فينطلق عليه اسم التذكر لا اسم الاعتبار . وأما النظر والتفكر فيقع عليه من حيث إن فيه طلب معرفة ثالثة . « فمن ليس يطلب المعرفة الثالثة لا يسمى ناظراً . وكل متفكر فهو متذكر وليس كل متذكر متفكراً . وفائدة التذكار تكرار المعارف على القلب لترسخ ولا تنمحى عنه وفائدة التفكر تكثير العلم واستجلاب معرفة ليست حاصلة » .

وإذن فالفكر والتفكر خير من الذكر والتذكر وما وراءهما، إذ أن الذكر والتذكر يوجدان فى الاعتقاد ، أما الفكر والتفكر فلا يتحققان إلا فى درجة العلم . بل هما اللذان يشكلان درجة العلم فيصلانها بالدرجة الثالثة من التدريج إلى اليقين وهى درجة المعرفة التى تقوم على التذوق والحب . ويشرح الغزالى ذلك شرحاً وافياً حيث يقول : « إن الفكر فيه معنى الذكر وزيادة أمرين أحدهما زيادة المعرفة إذ الفكر مفتاح المعرفة والكشف والثانى زيادة المحبة إذ لا يحب القلب إلا من اعتقد تعظيمه ، ولا تنكشف عظمة الله وجلاله إلا بمعرفة صفاته ومعرفة قدرته وعجائب أفعاله فيحصل من الفكر المعرفة ومن المعرفة التعظيم ومن التعظيم المحبة . والذكر أيضاً يورث الأنس وهو نوع من المحبة ولكن المحبة التى سببها المعرفة أقوى وأثبت وأعظم . فالعباد المواظبون على ذكر الله بالقلب واللسان الذين يصدقون بما جاءت به الرسل بالإيمان التقليدى

ليس معهم من محاسن صفات الله إلا أمور جميلة اعتقدوها بتصديق من وضعها لهم ، والعارفون هم الذين شاهدوا ذلك الجلال والجمال بعين البصيرة الباطنة التي هي أقوى من البصر الظاهر » . وعين البصيرة الباطنة هذه هي العقل بذاته بعد أن اكتمل وبلغ أشده ، فيصبح آنذاك الملكة التي بها تتم المعرفة وهي الذوق أو الوجدان أو العرفان . والألفاظ الأربعة ، عند الغزالي ؛ مترادفة على معنى واحد .

ثم إن تلك المعرفة ، يجب على كل إنسان أن يجتهد في أن يصير من أهلها . فإن لم يقدر فليجتهد أن يصير من أهل العلم بها وبموضوعها وذلك عن سبيل الأقيسة والتشبيهات . وإن لم يقدر فلا أقل من أن يكون من أهل التصديق والإيمان البسيط . فالعلم فوق الإيمان ، والذوق أو المعرفة فوق العلم : والذوق وجدان والعلم قياس والتصديق والإيمان البسيط قبول مجرد بالتقليد وحسن الظن بأهل الوجدان والعرفان . إلا أن هذا لا يعني أن المعرفة هي إدراك مباشر للمعلوم بحد ذاته ، بل هي إدراك المثال الذي يحصل من المعلوم في ملكتنا العارفة مما يحمل الغزالي على أن ينفي بعنف وشدة كل ما يمت بصلة ما إلى الوصول أو الحلول أو الاتحاد وهي جميعها آراء كان يقول بها بعض الصوفية المتطرفين كما نعلم .

ولكن تلك المعرفة ، إن تمت للإنسان ، فهي لن تتم إلا عن سبيل المحبة والمحبة لله نفسه . وهذا أمر يقدم الغزالي على التصريح به فلا يحجم ولا يتردد : إن المحبة لله ، في رأيه ، هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات . فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها ، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها . وهذا موقف لو صرح به أحد المتصوفين لما تعجب من قوله ، أما أن يصرح به الغزالي وهو إمام من أئمة السنة في زمانه فلا بد له من أن يشرحه ويعلله . وهو يعرف ذلك وهو لا يجهل أن له في موقفه هذا خصوماً ومناوئين . يعلم أن سائر المقامات إن عز وجودها فلم تخل القلوب من الإيمان بإمكانها . وأما محبة الله تعالى فقد

عز الإيمان بها حتى أنكر بعض العلماء إمكانها وقال لا معنى لها إلا المواظبة على طاعة الله تعالى وأما حقيقة المحبة فمحال إلا مع المجانس والمماثل .

هذا صحيح ولكن لا ضير . فها هوذا الغزالى الإمام يرتفع بالإنسان ويتبين فيه مناسبة ومشاكلة باطنيتين مع الله وكأنه يجعله فى مستوى الله نوعاً ما فى شىء منه . والمناسبة الباطنة تلك لا ترجع إلى المشابهة فى الصور والأشكال بل إلى معان باطنة يجوز أن يذكر بعضها فى الكتب وبعضها لا يجوز أن يسطر بل يترك تحت غطاء الغيرة حتى يعثر عليها السالكون للطريق إذا استكملوا شروط السلوك . فالذى يذكر هو قرب العبد من ربه فى الصفات التى أمر فيها بالاقتداء بها والتخلق بأخلاق الربوبية وذلك فى اكتساب محامد الصفات التى هى من الصفات الإلهية من العلم والبر والإحسان ، إلى غير ذلك من مكارم الشريعة . فكل ذلك يقرب إلى الله لا بمعنى طلب القرب بالمكان بل بالصفات . وأما ما لا يجوز أن يسطر فى الكتب من المناسبة التى اختص بها الآدمى والتى تجعله نوعاً ما مماثلا لله ، فهى التى تومىء إليها الآية : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى » . وأوضح من ذلك ما ورد : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى » — ويضيف الغزالى « ولذلك أسجد الله للإنسان ملائكته » . وهناك أيضاً الآية : « إنا جعلناك خليفة فى الأرض » إذ لم يستحق آدم خلافة الله إلا بتلك المناسبة . ثم يذكر الغزالى الحديث : « إن الله خلق آدم على صورته » وما ورد من قول الله لموسى : « مرضت فلم تعدنى » ، فقال : « يا رب وكيف ذلك » قال « مرض عبدى فلان فلم تعده ولو عدته لوجدتنى عنده » . ويوالى الغزالى قائلا : وهذه المناسبة لا تظهر إلا بالمواظبة على النوافل بعد أحكام الفرائض كما قال تعالى « لا يزال يتقرب العبد إلىّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به » .

وبذلك ، بعد أن يصفّى الحب من شوائبه الحسية ، يرفع إمامنا الإنسان عن سبيل ذلك الحب إلى مقام لا يمكن للوصف أن يناله . فالغزالى يرى أن

كل إنسان بمجرد كونه إنساناً من شأنه أن يصل إلى تلك القمة من الوجود والكيان . وهو فى صميم تفكيره يقف من الشخص الإنسانى موقف إجلال واحترام كمثل الذى يقفه من الله نفسه ، لأن الإنسان كإنسان هو فى نظره كائن طليق حر لا يقيده قيد ولا يربطه شرط إلا تلك المناسبة والمشاكلة التى تقربه من الله وتجعله أمراً ربانياً ذا قيمة إلهية ، غاية فى حد ذاته لا يمكن أن يستخدم كأداة للمآرب أو يسخر كآلة لتحقيق أغراض وغايات . هذا مع العلم أن فقهنا على رفعه الإنسان إلى ذلك المستوى يجعل له المكان الذى خصص له فى الوجود والكون . فهو ليس قابلا لا للحلول ولا للوصول ولا للاتحاد بالمعنى الوضعى كما أن الغزالى لا يقول بوحدة الوجود التى يقصد من ورائها أن الله والخلق واحد . وجلّ ما يقال فى الأمر هو أن أمامنا نفذ حقاً إلى الشخص الإنسانى فى أعماقه ووضعه التام ، فرآه سراً من أسراره تعالى يترقى بأحواله ومقاماته النفسانية الدينية إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق فلا يحاول معبّر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز منه فلا ينبغى حينئذ أن يزاد على أن يقال :

كان ما كان مما لست أذكره ، فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

*

نحن اليوم فى زمان فرض علينا الاهتمام بالشخص الإنسانى ونشأت فيه التيارات الفكرية المختلفة تدور كلها حول نزعة فلسفية واحدة تتركز ، مهما تعددت أسماؤها وكثر أصحابها ، على البحث حول الشخصية الإنسانية فى ميولها ونزواتها . فالذى يهمنا اليوم ويستميل رغبتنا ليس البحث المجرد فى الله أو فى الكون أو فى الإنسان نفسه طالما اتخذ كشىء جامد لا حياة فيه يشرّح أمامنا كما تشرح بالمبضع الجثة الهامدة . نحن اليوم فى زمان أصبح محور تفكيرنا فيه الإنسان الحى الذى يتخبط أمامنا مع مصيره ومعاده ويسعى إلى أن يحدد موقفه من الكون والحياة . وذلك الإنسان هو نحن ، وكل منا يريد

نفسه ، ونفسه وحدها نقطة الانطلاق للبحث فى كل شىء ولتنظيم كل شىء » ولا يهمنا شىء ما لم يلمس وجداننا ويهز ذلك الوجـــدان هزاً ليترك فيه الأثر العميق الذى يركز انتباهنا عليه . وعند ما أقول نحن أعنى الناطقين بالضاد جميعهم على اختلاف أوطانهم ومشاربهم وأديانهم . وهذا يدل على أننا أصحاب همة ونشاط تدفعنا الحياة دفعاً إلى أن نحقق ذواتنا فينا وفيما حولنا ، فالمهم أن يكون ذلك التحقيق نتيجة الفكر الواعى والعقل الرشيد ، والرأى السديد يقوم على فلسفة مؤسسة على المبادئ الصحيحة يعبر عنها بلغة عربية من عندنا إذا اضطرت إلى التطور فبتطور يتلاءم وعبقريتها وما تشحن من التزامات فى موقف الإنسان صاحبها من الكون والحياة .

وإن الغزالى فى كل ذلك لهو نعم الهادى والأستاذ . حاولت أن أبين كيف كان اهتمامه منصرفاً قبل كل شىء إلى الشخص الإنسانى يتناوله فى موقفه من حقائق الأمور معتقداً أو عالماً أو عارفاً . أما اللغة التى عالج بها محور تفكيره هذا فحدثت عنها ولا حرج . إنه عند ما يأخذ بيدنا ليدخلنا معه إلى صميم تفكيره نشعر بالاستئناس اللطيف الناعم يملك علينا أمرنا وباللذة الفنية الوادعة تتغلغل تغلغلا إلى نفوسنا فى أبعد طواياها وثناياها . لأن اللغة التى يعمد إليها حينذاك هى لغة عربية خالصة لا شائبة فيها ولا غبار عليها ، فى غاية الطبيعة واليسر والسهولة ، تبدو آية فى إشراق البيان وظرف الديباجة وأناقتها ، وتذوب عذوبة ونعومة لتساير الفكرة فى تمددها وانبساطها مهما دق الموضوع وتعقد ، ومهما اتسعت مواده وتشعبت . لا شك أن فى كل ذلك عنده عيوباً ونواقص ، ولكن هل يتم الكمال لغير الله ؟ إلا أننا نرى أن كل ما عنده قابل للتحسين وللتطور . وإذا أردنا أن نرفع صرح فلسفتنا العربية الحديثة ونبنى تفكيرنا العربى المعاصر على المبادئ الصحيحة وعلى بيان يحمل عبقريتنا فى جوانبه ، فلا بد لنا ، على اختلاف مشاربنا وأدياننا ، من الرجوع إلى ذلك المفكر العظيم ومن الاحتكاك به فنحلل تفكيره ونتشرب بذلك التفكير وبعدئذ ننصرف إلى العمل . . فمن هنالك نبدأ .



— ١٧

الأستاذ الشيخ إبراهيم القطان

الإمام الغزالي المعلم والمربي



الإمام الغزالى المعلم والمربى

١ — عدد قليل من المعامين جاءوا لهذا العالم فى تاريخ البشرية السحيق ، فأناروا السبل لبنى الإنسان ، ومهدوا لهم الطريق ، وعلموا الناس الخير ، وهدوهم إلى سواء الطريق .

من هذا العدد القليل حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالى المعلم الناصح المخلص ، والمربى القدير . الذى وهب نفسه لله ، ولبنى الإنسان .

شب الغزالى وعنده ثقة بنفسه كبيرة ، وحب للاطلاع عجيب ، وطموح عظيم لا يحده شىء . فهو يحب أن يطلع على كل شىء ، وتدفعه ثقته بنفسه إلى التهجم على كل مشكلة . والبحث عن كل عقيدة وكل مذهب . لا يخاف شيئاً ولا يهاب أحداً ، وقد حدثنا بذلك عن نفسه فى كتابه المنقذ من الضلال فقال :

« ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ ، وقد أنافت السن على الخمسين أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم على كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته . ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل

عادته ، ولا زنديقاً إلا وأتجسس وراءه للتنبه إلى أسباب جرأته فى تعطيله وزندقته » .

هذه صورة ناطقة عن هذا الإمام بقلمه ، ولوحة ملونة بريشته . لا تحتاج إلى زيادة ، ولا إلى مبالغة . فيها ترى قوة شخصيته ، واعتداده بنفسه ، وطموحه الذى لا يحد ، وسر عظمته ومبلغ علمه .

فهو يحب الاطلاع ليكشف سر كل مذهب ، وليميز الحق من الباطل ويقتحم كل لجة ، ويخوض غمار هذه المعارك خوض الجسور ، غير هياب ولا وكل . كل هذا فى سبيل إظهار الحق ، والانتصار إلى مذهبه ، وتعليم الناس أن يسيروا على هدى ويسلكوا الصراط المستقيم .

الغزالى شخصية غنية الروح ، واسعة الاطلاع ، كثيرة الإنتاج ، متشعبة المناحى فهو مزاج من علوم شتى أنضجها البحث . وصقلها التفكير وأصفتها تجاربه ، وشكوكه القاسية التى عاناها فى نشأته . وعقل الغزالى كثير التطلع ، نفور من الانقياد ، نزوع إلى اليقين .

والغزالى معلم فى كل أحواله ، يحب أن يرشد الناس إلى ما فيه خيرهم ، ويبعدهم عما هو شر لهم .

*

٢ ـ قرأ الغزالى على مشايخ عدة واغترف من كل بحر وتسلح بسلاح قوى من العلم وتزود ما استطاع من المعرفة ، وأصبح بعد وفاة أستاذه الكبير إمام الحرمين وقد اكتسب منه العلم الجم . وأخذ عنه الجرأة فى النظر وأصبح شاباً ناضج التفكير قوى العارضة عنده من العلم والمعرفة ما يجابه الأعلام ، ومن الفصاحة والذكاء ما ينازل به الخصوم . ويذب عن الدين ويقارع كل خارج أو مارق .

ودخل العراق ، واتصل بالوزير الخطير نظام الملك ، وكان هذا الوزير على عظمته وعلو قدره ، وكبير سلطانه يحب العلماء ، وينفق الأموال الطائلة على المدارس والطلبة وأهل العلم .

وأعجب نظام الملك بالغزالى ، وعرفه على العلماء الذين يحضرون مجلسه فاختلط بهم وحادثهم ، وناظر الكثير منهم ، وأظهر تفوقاً عجيباً ، وبراعة منقطعة النظير ، فصار مطمحاً للأنظار ، وحديث المجالس والأندية . وبعد مدة غير قصيرة أرسله الوزير ليعلم فى بغداد بالمدرسة النظامية ، وهذا هو العمل الذى يروق للغزالى ، وترتاح إليه نفسه . فشرع يدرس فى المدرسة النظامية ، وأظهر فى دروسه العجب العجاب من كثرة علومه ، وحلو كلامه وسرعة خاطره وبراعته ، وبقى فيها أربع سنوات ذاع صيته ، وطبقت الآفاق شهرته ، وبينا هو فى أوج الشهرة وفى أرفع المراتب إذا به يترك التدريس فجأة ويغادر بغداد إلى دمشق تاركاً كل ما يملكه زاهداً فى الدنيا ومناصبها وبهجتها ويعتزل الناس والأهل والأصحاب ويذهب ليعيش فى زاوية من منارة المسجد الأموى بدمشق على هيئة ناسك متعبد ، ثم يتجول بين دمشق والقدس ومكة وتدوم هذه العزلة نحو عشر سنوات . ثم يعود إلى وطنه ويفتح بجانب داره فى طوس مدرسة للفقهاء ، وخانقاه للصوفية . وبقى كذلك إلى أن توفاه الله إلى رحمته .

*

٣ – الغزالى المعلم والمربى :

الغزالى خلق معلماً ، وعاش معلماً وهو فى كل كتبه معلم يحاول أن يوصل معلوماته إلى قرائه بأسلوب سهل واضح وقد رزق بياناً سائغاً واضحاً . وأراوه مبثوثة فى كتبه فى أصول التعليم والتربية ، وقد أبرزها واضحة فى رسالة « أيها الولد » فشرح كل ما يحتاجه المعلم والمتعلم فى عصره . وإن كثيراً منها يطابق النظريات الحديثة فى التربية والتعليم . والرسالة طويلة تقع فى نحو أربعين صفحة كم كنت أود أن أذكرها كاملة لو أسعف الوقت ولكنى أكتفى بنبذ منها .

أيها الولد : النصيحة سهلة ، والمشكل قبولها ، لأنها فى مذاق متبعى الهوى مرة ، إذ المناهى محبوبة فى قلوبهم ، وعلى الخصوص لمن كان طالب العلم الرسمى . ومشتغلا فى فضل النفس ، ومناقب الدنيا .

أيها الولد : كم من ليال أحييتها بتكرار العلم ، ومطالعة الكتب ، وحرمت على نفسك النوم . لا أعلم ما كان الباعث فيه . إن كان نيل غرض الدنيا وجذب مطامعها ، وتحصيل مناصبها ، والمباهاة على الأقران والأمثال ، فويل لك ثم ويل لك . وإن كان قصدك فيه إحياء شريعة النبي صلى الله عليه وسلم وتهذيب أخلاقك ، وكسر النفس الأمارة بالسوء فطوبى لك ثم طوبى لك ، ولقد صدق من قال :

سهر العيون لغير وجهك ضائع ... وبكاؤهن لغير فقدك باطل

أيها الولد : عش ما شئت ، فإنك ميت ، وأحبب ما شئت فإنك مفارقه ، واعمل ما شئت فإنك مجزى به .

أيها الولد : العلم بلا عمل جنون . والعمل بغير علم لا يكون .

أيها الولد : ينبغى لك أن يكون قولك وفعلك موافقاً للشرع ، إذ العلم والعمل بلا اقتداء اشرع ضلالة . وينبغى لك ألا تغتر بالشطح وطامات الصوفية لأن سلوك هذا الطريق يكون بالمجاهدة ، وقطع شهوة النفس ، وقتل هواها بسيف الرياضة لا بالطامات والترهات .

واعلم أن بعض مسائلك التى سألتنى عنها ، لا يستقيم جوابها بالكتابة والقول ، إن تبلغ تلك الحالة تعرف ما هى ، وإلا فعلمها من المستحيلات ، لأنها ذوقية وكل ما يكون ذوقياً . لا يستقيم وصفه بالقول . كحلاوة الحلو ، ومرارة المر ، لا يعرف إلا بالذوق .

وأما البعض الذى يستقيم له الجواب ، نذكر ههنا نبذاً منه ، ونشير إليه فنقول قد وجب على السالك أربعة أمور :

الأمر الأول : اعتقاد صحيح ، لا يكون فيه بدعة .

الثانى : توبة نصوح ، لا يرجع بعدها إلى الزلة .

الثالث : استرضاء الخصوم ، حتى لا يبقى لأحد عليك حق .

الرابع : تحصيل علم الشريعة ، قدر ما تؤدى به أوامر الله تعالى ، ثم من علوم الآخرة ما تكون به النجاة .

*

أيها الولد إنى أنصحك بثمانية أشياء اقبلها منى لئلا يكون علمك خصما عليك يوم القيامة تعمل منها أربعة ، وتدع منها أربعة .

أما اللواتى تدع :

فأحدها ألا تناظر أحداً فى مسألة ما استطعت لأن فيها آفات كثيرة فإثمها أكبر من نفعها إذ هى منبع كل خلق ذميم ، كالرياء والحسد والكبر والحقد والعداوة والمباهاة وغيرها . نعم لو وقع بينك وبين شخص أو قوم وكانت إرادتك فيها أن تظهر الحق وألا يضيع جاز البحث .

ثم اعلم أن مرض الجهل على أربعة أنواع ، أحدها يقبل العلاج والباقى لا يقبل .

أما الذى لا يقبل العلاج :

١ — من كان سؤاله وإعراضه عن حسده وبغضه ، فكلما تجيبه بأحسن الجواب وافصحه وأوضحه فلا يزيده ذلك إلا بغضاً وعداوة وحسداً ؛ فالطريق ألا تشتغل بجوابه فقد قيل :

كل العداوة قد ترجى إزالتها   إلا عداوة من عاداك عن حسد

٢ – أن تكون علته من الحماقة وهو أيضاً لا يقبل العلاج ، وهذا الأحمق لا يعلم ، ويظن أن ما أشكل عليه هو أيضاً مشكل على العالم الكبير ، فينبغي ألا تشتغل بجوابه .

٣ – أن يكون مسترشداً وكل ما يفهم من كلام الأكابر يحمل على تصور فهمه ، وكان سؤاله للاستفادة لكن يكون بليداً لا يدرك الحقائق ، فلا ينبغي الاشتغال بجوابه أيضاً .

٤ – وأما المريض الذي يقبل العلاج فهو أن يكون مسترشداً عاقلا فهما لا يكون مغلوب الحسد والغضب وحب الشهرة والجاه والمال ويكون طالب الطريق المستقيم ، ولم يكن سؤاله واعتراضه عن حسد وتعنت وامتحان ، وهذا يقبل العلاج ، فيجوز أن تشتغل بجواب سؤاله بل يجب عليك إجابته .

والثاني مما تدع : هو أن تحذر أن تكون واعظاً ومذكراً لأن فيه آفة كبيرة ، إلا أن تعمل بما تقول أولا ثم تعظ به الناس .

والثالث مما تدع : ألا تخالط الأمراء والسلاطين ، ولا تراهم لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة ، ولو ابتليت بهم دع عنك مدحهم وثناءهم .

والرابع مما تدع : ألا تقبل شيئاً من عطاء الأمراء وهداياهم وإن علمت أنها من الحلال لأن الطمع منهم يفسد الدين .

وأما الأربعة التي ينبغي لك أن تفعلها :

فالأول : أن تجعل معاملتك مع الله تعالى بحيث لو عامل معك بها عبدك ترضى بها منه ، ولا يضيق خاطرك عليه ، ولا تغضب .

والثاني : كل ما عملت بالناس ، اجعله كما ترضى لنفسك منهم ، لأنه لا يكمل إيمان عبد حتى يحب لسائر الناس ما يحب لنفسه . وهذه قاعدة ذهبية لو عمل بها الناس لعاشوا سعداء .

والثالث : إذا قرأت العلم أو طالعته ، ينبغى أن يكون علمك يصلح قلبك ويزكى نفسك .

والرابع : ألا تجمع من الدنيا أكثر من كفاية سنة .

أيها الولد : إنى كتبت فى هذا الفصل ملتمساتك ، فينبغى لك أن تعمل بها ، ولا تنسانى من أن تذكرنى فى صالح دعائك .

*

٤ ــ آداب المتعلم :

أما المتعلم فآدابه ووظائفه كثيرة ولكن تنظم تفاريقها عشر جمل .

١ ــ تقديم طهارة القلب عن رذائل الأخلاق ، ومذموم الأوصاف ، إذ العلم عبادة القلب ، وصلاة السر ، وقربة الباطن إلى الله تعالى .

٢ ــ أن يقلل علائقه من الاشتغال بالدنيا ، ويبعد عن الأهل والوطن فإن العلائق شاغلة وصارفة ، ولذلك قيل العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك .

٣ ــ ألا يتكبر على العلم ، ولا يتأمر على المعلم بل يذعن لنصيحته إذعان المريض الجاهل للطبيب المشفق الحاذق .

٤ ــ أن يحترز الخائض فى العلم فى مبدأ الأمر عن الإصغاء إلى اختلاف الناس سواء أكان ما خاض فيه من علوم الدنيا أم من علوم الآخرة فإن ذلك يدهش عقله ويحير ذهنه ، بل ينبغى أن يتقن أولا الطريقة الحميدة الواحدة المرضية عند أستاذه ، ثم بعد ذلك يصغى إلى المذاهب والشبه .

وإن لم يكن أستاذه مستقلا باختيار رأى واحد ، وإنما عادته نقل المذاهب وما قيل فيها ، فليحذر منه ، فإن إخلاله أكثر من إرشاده ، فلا يصلح الأعمى لقيادة العميان .

٥ ـ ألا يدع طالب العلم فناً من العلوم المحمودة ، ولا نوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على مقصـــده وغايته ؛ ثم إن ساعده العمر طلب التبحر فيه ، وإلا اشتغل بالأهم واستوفاه .

٦ ـ ألا يخوض فى فن من فنون العلم دفعــة ، بل يراعى الترتيب ويبتدئ بالأهم فإن العمر إذا كان لا يتسع لجميع العلوم غالباً ، فالحزم أن يأخذ من كل شىء أحسنه .

٧ ـ ألا يخوض فى فن حتى يستوفى الفن الذى قبله ، فإن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طريق إلى بعض ، والموفق من راعى ذلك الترتيب والتدريج .

٨ ـ أن يعرف السبب الذى به يدرك أشرف العلوم ، وأن ذلك يراد به شيئان أحدهما شرف الثمرة ، والثانى وثاقة الدليل وقوته ، وذلك كعلم الدين وعلم الطب ، فإن ثمرة أحدهما الحياة الأبدية ، وثمرة الآخر الحياة الفانية .

٩ ـ أن يكون قصد المتعلم فى الحال تحلية باطنه وتجميله ، وفى المآل القرب من الله .

١٠ ـ أن يعلم أن نسبة العلوم إلى المقصد ، كما يؤثر الرفيع القريب على البعيد والمهم على غيره .

*

٥ ـ آداب المعلم :

١ ـ الشفقة على المتعلمين وأن يجريهم مجرى بنيه . وكما أن حق أبناء الرجل الواحد أن يتحابوا ويتعاونوا على المقاصد كلها ، فكذلك حق تلامذة الرجل الواحد التحاب والتواد .

٢ ـ أن يقتدى بصاحب الشرع صلوات الله عليه وسلامه . فلا يطلب على إفادة العلم أجراً ولا يقصد به جزاء ولا شكراً ، بل يعلم لوجه الله .

٣ ـ ألا يدع من نصح المتعلم شيئاً .

٤ ـ وهى من دقائق صناعة التعليم ، أن يزجر المتعلم عن سوء الأخلاق بطريق التعريض ما أمكن ، ولا يصرح ، وبطرق الرحمة لا بطريق التوبيخ ، فإن التصريح يهتك حجاب الهيبة ، و يورث الجرأة على الهجوم بالخلاف ، ويهيج الحرص على الإصرار .

٥ ـ أن المتكفل ببعض العلوم ينبغى ألا يقبح فى نفس المتعلم ، العلوم الأخرى كمعلم اللغة إذ عادته تقبيح علم الفقه .

٦ ـ أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه ، فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله فينفره .

٧ ـ أن المتعلم القاصر ينبغى أن يلقى عليه الجلى اللائق به ، ولا يذكر له أن وراء هذا تدقيقاً ، وهو يدخره عنه . فإن ذلك يفتر رغبته فى الجلى ، ويشوش عليه قلبه .

٨ ـ أن يكون المعلم عاملا بعلمه . فلا يكذب قوله فعله .

*

هذه آداب المعلم والمتعلم باختصار وهى بمجموعها قيمة جداً . تشتمل على كثير من أحدث الآراء فى التربية والتعليم ، وهناك آراء له فى تربية الأطفال من تعليمهم الآداب العامة ، واللبس ، والصراحة فى القول ، وعلاقتهم بآبائهم وأمهاتهم ، والرياضة والتواضع ، وآداب المجالس ، وتعويدهم الشجاعة ، والتعفف عما فى أيدى الناس . كل ذلك مع الأمثلة والشواهد والحكايات اللطيفة .

من هذه الآراء يظهر لنا مدى معرفة الإمام الغزالى فى التربية والتعليم . وكيف كان معلماً فى جميع أحواله وظروفه . هذا مع تواضع كبير ، وإخلاص فى العمل . يتبين ذلك من أقواله التى ختم بها كتابه الإحياء إذ يقول :

« ونحن نستغفر الله تعالى من كل ما زلت به القدم ، أو طغى به القلم ، فى كتابنا هذا - أى الإحياء - وفى سائر كتبنا .

ونستغفره مما ادعيناه ، وأظهرناه من العلم والبصيرة بدين الله تعالى مع التقصير فيه .

ونستغفره من كل علم وعمل قصدنا به وجهه الكريم ، ثم خالطه غيره .

ونستغفره من كل وعد وعدناه من أنفسنا ثم قصرنا فى الوفاء به .

ونستغفره من كل نعمة أنعم بها علينا ، فاستعملناها فى معصيته .

ونستغفره من كل تصريح وتعريض بنقصان ناقص ، وتقصير مقصر ، كنا متصفين به .

ونستغفره من كل خطرة دعتنا إلى تصنع وتكلف ، تزينا للناس فى كتاب سطرناه ، أو كلام نظمناه أو علم أفدناه أو استفدناه » .

والسلام .

— ١٨

الأستاذ علي أبو بكر

الغزالي المجدد



الغزالي المجدد

سيدى الرئيس أيها السادة :

إذا أردنا الإنصاف لهذا الإمام ، الملقب بحجة الإسلام ، لما قام به من تجديد للدين الإسلامى ، فعلينا أن نتصفح تاريخ الأديان المنزلة وغيرها ولو على سبيل الإشارة والإجمال ، لنرى مدى نجاح مجدديها ثم نقارنه بنجاح الغزالى . فلنبدأ إذن بأقدم الأديان وهو اليهودية :

ما أكثر من جاءوا لتجديد هذا الدين ؟ وما أعظم الإصلاح والإرشاد اللذين نادوا بهما ؟ نعم ولكن ماذا دوّن التاريخ من تجديدهم ؟ فالتفاسير كلها تخبرنا فى تفسير آية « إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم » بما روى عن ابن مسعود قال : قال النبى (صلعم) : «بئس القوم قوم يقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس ، بئس القوم قوم لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر ، بئس القوم قوم يمشى المؤمن بينهم بالتقية » . وروى أبو عبيدة ابن الجراح أن النبى (صلعم) قال : قتلت بنو إسرائيل ثلاثة وأربعين نبياً من أول النهار فى ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عبّاد بنى إسرائيل ، فأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ، فقتلوا جميعاً من آخر النهار من ذلك اليوم ، وهم الذين ذكرهم الله فى هذه الآية . وروى شعبة عن أبى إسحاق عن أبى عبيدة عن عبدالله قال : كانت بنو إسرائيل تقتل فى اليوم سبعين نبياً ثم تقوم سوق بقتلهم من آخر النهار . ولا يخفى علينا أنهم همّوا

بقتل سيدنا عيسى عليه السلام لولا أن نجاه الله منهم . وكذلك هموا بقتل نبينا محمد (صلعم) ، قال الله تعالى : « وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك » . فلا غرابة إذن أن نفقد مجدداً يستحق هذا الاسم فى أهل هذا الدين رغم كونه أقدم الأديان .

فلنتقدم إذن إلى أكبر مجدد عرفه الدين المسيحى فى القرون الوسطى ، والذى كثيراً ما شبهه المستشرقون بالغزالى ، وهو القديس أوغسطين . ولد هذا المجدد الكبير فى شمال أفريقيا بقرب قرطجنه فى عام ثلثمائة وأربعة وخمسين ميلادية . فنراه بعد أن بلغ الثلاثين من عمره ، يسافر إلى روما . وهناك يعتنق الدين المسيحى الذى طالما تردد فى الاختيار بينه وبين دين المانوية . ثم يعود إلى أفريقيا بعد أن قام بالتدريس فى ميلان لمدة سنتين تقريباً فيعين أسقفاً لهيبو Hippo . وهنا يدخل فى حوار دينى عنيف ضد فرقتين وهما الدوناتيون الذين كانوا يتمتعون بأغلبية ساحقة فى شمال أفريقيا آنذاك ، والپلنجيون الذين يعتقدون بأن البابا فى روما قد سلبهم حرية التصرف وحمل المسئولية . واشتد هذا الخلاف عند ما نشر القديس تقاريره عن الاعترافات المسيحية . فملخص القول أنه على الرغم من تبحر القديس أوغسطين فى فلسفة سسرو Cicero وعلم كلامه ، وبلاغة منطقـه وسحر بيـانه وتبحره فى اللغتين اللاتينية واليونانية ، فإنه لم يستطع أن يقنع خصومه . ولكنه وفق لإيجاد فرقة معروفة باسمه .

وفى القرن الثامن الميلادى نرى مجدداً عظيما يظهر لتجديد دين البراهمة فى الهنـد وهو سنكرا اشريا Sankara Acharya . وقد كان فيلسوفاً ممتازاً ، وبارعاً فى علم الكلام . جاء بمهمة توحيد عقائد الهنود السنية لا البدعية فقام بين أظهرهم يدعو ليلا ونهاراً ، وسراً وجهاراً ، سنين وأعواماً ، ولكن لم يزدهم دعاؤه إلا نفوراً . وغاية تجديده هو أيضاً إيجاد طائفة تسمى سمارتيه فى جنوب الهند ، يتميزون عن غيرهم من الفرق بشعار دينى يرسمونه على جباههم خطاً أفقياً من رماد أرواث البقر المحروق، دلالة على الطهارة والاتحاد .

سادتى :

إن الأديان التى لا يختال أصحابها المجددين قليلة . فلنعد إلى مجدد القرن الخامس عشر الميلادى ، وهو مارتن لوثر الألمانى . إذ قد شبهه المستشرقون بالغزالى أيضاً .

نشأ مارتن لوثر فى مقاطعة مانسفيلد فى بلدة تدعى إيلبن ، ودرس دراسة حسب التقاليد المتبعة فى عهده . ثم التحق بجامعة ارفت Erfurt فى سنة ١٥٠١ ، فدرس المنطق والفلسفة والرياضيات وعلم الأخلاق ، وابتدأ يدرس القانون ولكنه بعد شهرين زهد عن الدنيا ، وكان ذلك وفاء بالعهد الذى تعهده عند ما نجا من صاعقة كادت تهلكه . فالتحق بالطائفة الأوغسطينية . وصار راهباً من رهبانها ، يسعى وراء الحقيقة . وفى سنة ١٥١٢ ارتاح قلبه واطمأن ضميره من الشك ، بعد أن قضى سبعة أعوام تخالجه هذه الشكوك . ثم بدا له أن يعلن جهاده التاريخى ، فكتب ونشر بحوثه الخمسة والتسعين ينتقد فيها المؤسسة البابوية . وخلاصة القول أنه كغيره من المجددين الآخرين أوجد طائفة مدعوة باسمه .

ليس من هؤلاء المجددين ولا من غيرهم من عاش فى مجتمع بلغ مستوى شعبه فى الحضارة والثقافة والفكر مستوى المجتمع الذى عاش فيه الغزالى بل عاش معظمهم فى عصر كان يخيم على أهله الجهل المطبق ، ومع ذلك فإن المجددين قد عجزوا عن إقناع خصومهم كل العجز .

*

أما الغزالى فقد جاء فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) والمسلمون قادة الفكر العالمى ، ومتفوقون فى جميع العلوم والفنون . بل جاء فى وقت كان الصراع فيه أشد ما يكون بين الفرق المختلفة من سنية وشيعية ، وصوفية وكلامية وفلسفية . وهذه الفرق نفسها ليست متفقة فى حد ذاتها ، بل مختلفة فى الميول ووجهات النظر . أطلّ الغزالى على هذا المجتمع

الغريب العجيب فى بغداد ، بعد أن وصل إليها من نيسابور ، وبعد أن درس العلوم دراسة النهم ، فيعينه نظام الملك أستاذاً لجامعته لما بدا له من نبوغه وعبقريته . فيباشر هذا التدريس بجد ونشاط . ولكن الجاه والعز والمال ليست أهداف الغزالى المنشودة ، ولا مثله العليا فى الحياة . ولم تطل المدة حتى أعرض عنها ، وضرب بها عرض الحائط . فنصب نفسه للبحث عن الحقيقة ليصل إليها فيتمكن من معرفتها حتى يستطيع أن يرشد الناس إليها . فساح فى الأرض يجرى وراءها وحج البيت الحرام ، واعتكف ببيت المقدس وبالجامع الأموى وأخيراً أدرك مأموله فى التصوف .

أدرك الغزالى الحقيقة التى طالما بحث عنها ولكن كيف يهدى الناس إليها ؟ هنا تتجلى عبقريته الفذة وهنا تظهر أساليبه الحكيمة ، فينظر إلى حالة المسلمين وإلى أسباب تفرقهم ، فيرى أن سبب البلاء الأكبر هو الفلسفة ، فيعمد إلى تفنيد الفلسفة وإبطال حجج أهلها الواهية ، فيطلع العامة على أسرار حقيقتها ، حتى يفهموا فساد عقيدة ذويها وتناقض آرائهم. وبإبطاله لحجج الفلاسفة قتل الحية الرقطاء التى كانت بين ثياب المسلمين . وبهذا أتم العمل الجليل الذى كان الإمام الأشعرى قد بدأه قبله .

ثم ينظر الغزالى نظرة ثانية إلى الداء العياء الذى كان متفشياً بين مجتمعه ، وهو سوء خلق المتسمين بسمة العلم وجهل غلاة الصوفية ؛ فيؤلف كتاباً وأى كتاب فى الأخلاق مستنيراً فى وضعه بالكتاب والسنة .

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هُمُ ذهبت أخلاقهم ذهبوا

وهذا المؤلف وهو « إحياء علوم الدين » لو لم يؤلف الغزالى كتاباً غيره ، ولم يقم بأى عمل سواه لكفاه أن يعد مجدداً . وبهذين العملين الجليلين ووعظه وإرشاده وتدريسه ، أحيا السنة وأمات البدع . واجتهد وعمل لتأليف قلوب المسلمين ، وتوحيد صفوفهم . فهكذا يكون المجدد وإلا فلا ، وهذا هو المفكر الأكبر الذى أوتى عقلا جباراً وفكراً أصيلا .

هنا يستفسر المرء عن السر الذى وراء نجاح الغزالى الباهر ، والجواب ليس ببعيد فيبحث عنه . إن السر هو أن الغزالى دعاه شكه إلى البحث،وبحثه إلى اليقين ، ويقينه إلى إزالة العقبات ودعوة الناس ؛ فإذا بهم يلبونه راضين منقادين مقتنعين . نجح الغزالى لأنه وصل وغيره لم يصل ، بل عجز وتاه فى الطريق ، إذ ليس كل من يسير على الدرب يصل .

نجح الغزالى لأنه نجا من التقليد الأعمى،ولأنه درس علوم زمانه كلها فأحاط بغثها وسمينها ، بل نجح الغزالى لأنه دعا قومه إلى كتاب الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وإلى سنة رسوله .

يقول المستشرق الكبير مكدونالد بعد أن درس الغزالى دراسة جدية : « إن المسلمين لما يفهموا حقيقة الغزالى » فناهينا بهذا اللفظ اعترافاً منه بأن أبا حامد من أكبر مجددى العالم .



— ١٩

الدكتور عبد الكريم اليافي

النسل وقضية تحديده عند الغزالي



النسل وقضية تحديده عند الغزالي

توزعت عصر الغزالى مشكلات سياسية واجتماعية وفكرية مشتبكة كثيرة نجد أصداءها فى كتبه يعالجها متجمعة أو متفرقة كما تتجمع أو تنتثر الأزاهير بألوانها المختلفة فى الحقول الواسعة .

وغاية بحثنا هذا أن نبين موقفه تجاه مشكلة ديمغرافية خاصة هى قضية النسل وإباحة ضبطه فى بعض الأحوال رغبة فى علاج جانب من مسألة أصبحت فى العصر الحاضر من مسائل علم السكان الكبيرة مقتبسين تفهم هذا العلاج من تاريخ ثقافتنا العربية التليدة الواسعة .

ولأجل هذا نشير فى البداية بخطوط سريعة إلى جوانب من الحركة الديمغرافية للشعب العربى فى صدر الإسلام ثم نظهر آراء الغزالى فى الذرية محبيها أو تحاميها معتمدين خاصة على ماجاء فى كتابه المشهور «إحياء علوم الدين».

لقد مر العرب فى بداية حضارتهم الإسلامية بمرحلة كانوا فيها كثيرى النسل والأولاد . وفى تاريخ الأدب العربى إشارات متعددة إلى ذلك أوردناها فى كتابنا « فى علم السكان »[1].

وقد انتبه القدماء إلى أهمية النسل من الوجهة القومية وكافأ الحكام كثرة الأولاد . ولعل من أطرف الروايات التى تشف عن ذلك ما جاء فى كتاب الأغانى فى أخبار الشاعر الراجز أبى النجم . قيل : « كان عند عبد الملك ابن مروان ، ويقال عند سليمان بن عبد الملك يوماً وعنده جماعة من الشعراء

---

(١) طبعة ١٩٥٩ من صفحة ٣٢ إلى ٣٨ ومن ٤٧ إلى ٥١ .

وكان أبو النجم فيهم والفرزدق وجارية واقفة على رأس عبد الملك أو سليمان تذب عنه ، فقال : من صبحني بقصيدة يفتخر بها وصدق فى فخره فله هذه الجارية . فقاموا على ذلك ، ثم قالوا : إن أبا النجم يغلبنا بمقطعاته ، يعنون الرجز . قال : فإنى لا أقول إلا قصيدة فقال من ليلته قصيدته التى فخر فيها وهى :

علق الهوى بحبائل الشعثاء . . .

ثم أصبح ودخل عليه ومعه الشعراء فأنشده حتى بلغ إلى قوله :

منا الذى ربع الجيوش لظهره عشرون وهو يعـــد فى الأحياء

فقال عبد الملك : قف إن كنت صادقاً فى هذا البيت فلا نريد ما وراءه .

فقال الفرزدق : وأنا أعرف منه ستة عشر ومن ولد ولده أربعة كلهم قد ربع . فقال عبد الملك أو سليمان : ولد ولده هم ولده ، ادفع إليه الجارية يا غلام ، فغلبهم يومئذ[1] » .

ولكن حياة المسلمين قد تبدلت تبدلا كبيراً بعد إذ أصبحوا سادة الأرض والمشرفين على خيراتها ومواردها فتعقدت شئونهم واستسلم بعضهم للترف وأكثر من اللهو والمجون وانصرف بعضهم عن الزواج واكتفى بالإماء واختلطوا بالشعوب الأخرى اختلاطا شديداً .

نستدل على ذلك بما راج فى كتب الأدب من الأقوال التى تشيد بقيمة الإماء وتنوه بفضلهن على الحرائر : « من أراد قلة المئونة ، وخفة النفقة وحسن الخدمة وارتفاع الحشمة فعليه بالإماء دون الحرائر » ، وكذلك « عجبت لمن استمتع بالسرارى كيف يتزوج بالحرائر » . ويروى عن مسلمة بن عبد الملك أنه قال : « إنى لأعجب من ثلاثة : من رجل قصر شعره ثم عاد فأطاله أو شمر ثوبه ثم عاد فأسبله أو تمتع بالسرارى ثم عاد إلى المهيرات » .

---

(٢) مطبعة التقدم ج ٩ ص ٧٥ .

وازداد الأمر تفاقماً فى دولة بنى العباس . ولقد غالى هارون الرشيد فى إيثار الجوارى وتقريبهن ، وكان معظم أولاده أبناء إماء وأكثر الخلفاء العباسيين أمهاتهم أمهات ولد .

وإيثار الإماء والسرارى وتعقد الحياة الاجتماعية والاقتصادية رافقهما عزوف عن النسل ، ونشأت دعوات متشائمة تحذر من النسل وترغب عنه

يقول الشاعر المولى أبو العتاهية :

لدوا للموت وابنوا للخراب   فكلكم يصير إلى ذهاب

وينوه الشاعر الفيلسوف أبو العلاء المعرى بتحاميه الزواج وبسلامته من عدواه :

تواصل حبل النسل من عهد آدم   إلى فلم توصل بلامى باء

ويذهب إلى أبعد من ذلك فيعد النسل جناية يجنيها على الولد فى بيته المشهور :

هذا جناة أبى علىّ   وما جنيت على أحد[1]

وينصح للذين لا يطيقون تحامى الزواج أن يؤثروا العقيمات من النساء .

إذا شئت يوماً وصلة بقرينة   فخير نساء العالمين عقيمها

إلى غير ذلك من أشعار أخرى كثيرة .

ولا شك أن تلك الدعوات المتشائمة صدى من أصداء تعقد الحياة الاجتماعية وصعوبة الكسب ومشكلات التربية .

ويشف عن ذلك أيضاً قول ابن الجوزى الذى ولد فى القرن السادس الهجرى بعد وفاة الغزالى بثلاث سنين وذلك فى كتابه « صيد الخاطر » :

« وإن تزوج جاء الأولاد فنعوه اللذة وانكسر فى نفسه وافتقر إلى الكسب عليهم[2] » .

---

(١) الرواية المشهورة جناه وكلتاهما صحيح .
(٢) طبع الخانجى ص ١٧٧ .

وكذلك قوله :

« والابن إن مرض ذاب الفؤاد وإن خرج عن حد الصلاح زاد الأسف وإن كان عدواً فمراده هلاك الأب ثم إن تم المراد فذكر فراقه يذيب القلوب[1] » .

ويلوح أن ضبط النسل قد بدأ فى بغداد قبل البلاد العربية الأخرى يدل على ذلك هذه النادرة التى نجدها فى (يتيمة الدهر) بين أخبار أبى بكر الموسوس المعروف بسيبويه وذلك فى القرن الرابع الهجرى . فقد قال يوماً للمصريين : « يا أهل مصر ! أصحابنا البغداديون أحزم منكم لا يقولون باتخاذ الولد حتى يقتنوا له العقد والعدد فهم أبداً يعزبون ولا يقولون باتخاذ العقار خوفاً من أن يملكهم شر الجار فهم أبداً يكنزون ولا يقولون بإظهار الغنى فى موضع عرفوا فيه بالفقر فهم أبداً يسافرون » .

فلا غرو إذا أصبح تحامى النسل قضية ينتبه لها المفكرون ويعالجونها ويبينون شرائط جوازها .

ولقد كان الباحثون يمسون ذلك بوجه عام أو يشيرون إلى فوائد الزواج وآفاته ويوضحون الأسباب التى تحمل على إيثار العزبة . فأبو طالب المكى مثلا فى كتابه المشهور « قوت القلوب » وهو الكتاب الذى كثيراً ما يعتمد عليه أبو حامد الغزالى فى كتابه « الإحياء » وينقل أخباراً وأحاديث وفقرات منه يظهر مزايا الزواج ومزايا العزبة دون أن يتناول قضية ضبط النسل .

هذا وربما غدت حاجة ضبط النسل ماسة فى عصر الغزالى وغدا بحثها شائعاً ولا سيما من جهة تكاليف تربية الأولاد ونفقات العيال وتعذر طرق الكسب . وفى كتب الغزالى إشارات متفرقة إلى قضايا الكسب وشئون التربية .

*

مؤلف « الإحياء » من الذين إذا نظروا فى قضية من القضايا انتبهوا إلى جوانبها المتقابلة وحدودها المتناقضة فعرضوا تلك الجوانب وأوضحوا تلك

---

(١) ص ٣٩٧ .

الحدود ليطلع القارئ على جهة السلب وجهة الإيجاب فى كل رأى ونظر وليحيط علماً بتلك التقابلات والتناقضات فيكون على بينة من موقفه الذى يتخذه وفى جلية من حكمه الذى يصدره ولكيلا يفوته أمر من تلك الأمور التى تدخل فى نطاق القضية التى يعالجها ويبحث فيها .

وربما كان هذا هو السبب الذى من أجله اتصف الغزالى أنه قد يعرض من حجج الذين يريد الرد عليهم ما لم يخطر لهم ببال . وليس ذلك مأخذاً بل تلك ميزة فى ميدان الفكر الذى ينشط بالاستناد إلى الحدود المتغايرة وينمو ويتقدم باصطراع العناصر المتضادة .

إن مثل هذا الاتجاه طبيعى فى شخصية الغزالى وأصيل لديه . وقد ظهر فى سلوكه بشكل أزمة حادة عند ما فكروهو فى أوج شهرته ومجده العلمى ببغداد أن يترك المدرسة النظامية ويعتزل التدريس ويسلك طريق الصوفية ويجرب تجربتهم . فكانت تتلامح أمام فكرته جوانب السلب والإيجاب والنفى والإثبات شديدة متعارضة كأقوى ما يكون التعارض مصطرعة كأعنف ما يكون الاصطراع ملحة كأطول ما يكون الإلحاح إذ قد استمرت تلك الأزمة نحوا من ستة أشهر حتى أفضى ذلك به إلى المرض ولم ينقذه منه إلا عزمه على اختيار التجربة الصوفية ومعاناتها .

شخصية الغزالى بهذا الاعتبار يبدو الفكر الجدلى من أعمق خصائصها ويتصل بهذا الفكر ما يتصل من ذكاء متوقد تثيره المتناقضات ومن تشوف يستند إلى التوفيق بين تلك الحدود المتغايرة ومن تفهم عميق فاحص للأمور ومن رفق يتناسب مع هذا التفهم ومن إخلاص عميق يتوطد عند اختيار الموقف الذى يقفه تنضاف إلى ذلك عاطفة مشبوبة بالقوى المتبصرة والإيمان المتيقظ مخضلة بصدق الانفعال مشربة بحب الخير تتجلى فى أسلوبه الحى المتوثب النابض القوى .

وربما كان ذلك كله سبباً فى نجاحه الكبير الذى صادفه فى التدريس إذ كان بهذا الاتجاه المتشعب ينقع غلة مريديه وطلابه ويمتع ميولهم الفكرية

المختلفة وطبائعهم المتفاوتة . فقد « أعجب الخلق حسن كلامه وكمال فضله وفصاحة لسانه ونكته الدقيقة وإشاراته اللطيفة وأحبوه[1] » .

على أنه فى ذلك كله كان كأنما يمتاح من معين ينبجس فى قلبه أو كأنما يقتبس من شرار ينقدح فى نفسه على حد استعماله المتكرر للفظ الانقداح . وإنما كان ذلك مصدر حدس فطر عليه واشتهر به منذ أن كان طالباً فقد كان أستاذه الجوينى إمام الحرمين يقول فيه : « الحدسيات للغزالى[2] » ويقول فيه أيضاً : « بحر مغدق[3] » ولهذا كله يتصعب علينا هنا فى هذا البحث الموجز أن نفصل جميع الآراء التى يعرضها حجه الإسلام فى بحث الزواج والنسل وإنما نقتصر منها على ما يمس الرغبة فى مجىء الأولاد أو تحاميهم .

*

يشيد المؤلف بمكانة الأولاد فى بحث فوائد الزواج التى يلخصها ويحصيها أولا ثم يشرحها ، فيجدها خمساً وهى : « الولد ثم يأتى كسر الشهوة وتدبير المنزل وكثرة العشيرة ومجاهدة النفس بالقيام عليهن » فهو يضع الذرية فى ذروة هذه الفوائد .

فالولد هو الأصل ، وله وضع الزواج . « والمقصود إبقاء النسل وألا يخلو العالم من جنس الإنس » فالميل باعث مستحث « كالتلطف بالطير فى بث الحب الذى يشتهيه ليساق إلى الشبكة » ، إذ اقتضت الحكمة الإلهية ترتيب المسببات على الأسباب فى هذا الشكل مع إمكان الاستغناء عنها . وعند التأمل نجد فى السلالة « قُربة من أربعة أوجه : الأول موافقة محبة الله بالسعى فى تحصيل الولد لإبقاء جنس الإنسان والثانى طلب محبة رسول الله (ص) فى تكثير من به مباهاته والثالث طلب التبرك بدعاء الولد الصالح بعده والرابع طلب الشفاعة بموت الولد الصغير إذا مات قبله » .

---

(١) طبقات الشافية ج ٤ ص ١٠٤ .
(٢) المرجع نفسه ص ١٠٦ .
(٣) المرجع نفسه ص ١٠٣ .

ويشرح المؤلف الأوجه الأربعة ولا شك أن الوجه الأول أهمها وأدقها وأقواها . وذلك أن امتناع النسل بعدم الزواج تعطيل للحكمة الأزلية المدرجة فى الكون وإفساد للفطرة المقصودة . « ولذلك عظم الشرع الأمر فى القتل للأولاد وفى الوأد لأنه منع لتمام الوجود ، وإليه أشار من قال : العزل أحد الوأدين » .

وقد يرد أنه إذا كان بقاء النسل والنفس محبوباً فإن فناءهما مكروه ، وقد قدر تعالى الموت والحياة « فكلاهما بمشيئة الله وهو غنى عن العالمين فمن أين يتميز عنده موتهم عن حياتهم أو بقاؤهم عن فنائهم ؟ » فالجواب عندئذ أن « المحبة والكراهة يتضادان وكلاهما لا يضادان الإرادة فرب مراد مكروه ورب مراد محبوب فالمعاصى مكروهة وهى مع الكراهة مرادة والطاعات مرادة وهى مع كونها مرادة محبوبة ومرضية . أما الكفر والشر فلا نقول : إنه مرضى ومحبوب بل هو مراد» .

أما الوجوه الباقية فيوضحها المؤلف معتمداً على ما ورد فى ذلك من أحاديث متفاوتة فى درجات إسنادها . ومن المناسب هنا أن نبين موقف الفقهاء ومنهم الغزالى من وفيات الأطفال . فهم يرون أن الولد إذا مات وهو صغير كان شفيعاً لأبويه فهو ذخر يقدم وفرط يفترط على حد التعبيرات المتداولة عندهم ، ولا شك أن فى ذلك تسلية وعزاء للآباء والأمهات إذ كانت وفيات أطفالهم تحز فى نفوسهم ، وقد أدرك المفكرون كثرة هذه الوفيات بالنسبة إلى بقية مراحل العمر وعجبوا لهذا التلف الذاهب سدى يصيب هؤلاء المواليد الذين إنما ولدوا لأجل الحياة والتعمير . قال أبو العلاء المعرى مشيراً إلى ذلك :

وأعمار الذين قضـوا صغارا   كأثواب بلـين وما لبسنه

ولم يكن علم السكان متقدماً لبيان أن القسم الأكبر من هذه الوفيات إنما تأتى من أسباب اجتماعية خارجية وأن نصيباً ضئيلا منها إنما يرجع إلى أسباب

داخلية تكوينية . وإنما مثل هذا التفصيل أدى إليه تقدم الإحصاء الذى خول قياس كل نوع من نوعى الوفيات وضبطه فى السنوات الأخيرة من العصر الحاضر .

ويعود الغزالى إلى شرح بقية فوائد الزواج فيذكر « التحصن عن الشيطان وكسر التوقان » . وهنا « ليس يجوز أن يقال المقصود اللذة والولد لازم منها كما يلزم مثلا قضاء الحاجة من الأكل وليس مقصوداً فى ذاته بل الولد هو المقصود بالفطرة والحكمة ، والشهوة باعثة عليه » .

على أن لذة الدنيا يصح أن تعتبر دالة على لذة الآخرة و « منبهة على اللذات الموعودة فى الجنان إذ الترغيب فى لذة لم يجد لها ذواقاً لا ينفع . . . وإحدى فوائد لذات الدنيا الرغبة فى دوامها فى الجنة ليكون باعثاً على عبادة الله » .

ثم يذكر « ترويح النفس وإيناسها بالمجالسة والنظر والملاعبة إراحة القلب وتقوية له على العبادة » ثم يورد « تفريغ القلب عن تدبير المنزل والتكفل بشغل الطبخ والكنس والفرش وتنظيف الأوانى وتهيئة أسباب المعيشة » ثم تأتى « مجاهدة النفس ورياضتها بالرعاية والولاية والقيام بحقوق الأهل والصبر على أخلاقهن واحتمال الأذى منهن والسعى فى إصلاحهن وإرشادهن إلى طريق الدين والاجتهاد فى كسب الحلال لأجلهن والقيام بتربيته لأولاده . فكل هذه الأعمال عظيمة الفضل فإنها رعاية وولاية والأهل والولد رعية وفضل الرعاية عظيم » .

ونرى أنه أغفل فى الإيضاح كثرة العشير وقد ذكرها عند ما أجمل فى البداية فوائد الزواج فذكر بدلا منها ترويح النفس وإيناسها بالمجالسة والنظر ولم يشر هو ولا شارحه الزبيدى إلى هذا الإغفال .

ثم هو يذكر جرياً مع اتجاه تفكيره الولادة فى جملة « الخصال المطيبة للعيش التى لا بد من مراعاتها فى المرأة ليدوم العقد وتتوفر مقاصده » أى « أن تكون المرأة ولوداً فإن عرفت بالعقر فليمتنع عن تزوجها ، قال عليه

السلام (عليكم بالولود الودود) فإن لم يكن لها زوج ولم يعرف حالها فيراعى صحتها وشبابها فإنها تكون ولوداً فى الغالب مع هذين الوصفين »[1].

ما قدمناه يؤلف العناصر الإيجابية الدافعة إلى الرغبة فى الذرية . ومن المعلوم أن الإسلام فى طليعة الأديان التى تحث على الزواج والإنسال . هذا وعندنا أن إباحة تعدد الزوجات فى بعض الشروط تدخل فى العناصر الإيجابية لتكثير النسل . ونتفهم هذا بسهولة إذا انتبهنا إلى إرباء عدد النساء على الرجال فى صدر الإسلام بسبب شهداء المجاهدين ، الذين فتحوا جوانب الأرض ، وكذلك ورث المسلمون الأوائل ما خلفته جاهليتهم من آثار التقاتل والتفانى بين القبائل إذ كانت الحروب والغارات سجالا بينهم ولا شك أن آثارها كانت مشئومة على الذكور ولا يمكن أن يعدلها وأد البنات الذى كان محدوداً وإنما عرف عند قليل من القبائل فحسب .

ولقد كان الفقهاء فى تعليمهم ومؤلفاتهم لا يتحرجون من معالجة ما نسميه فى العصر الحاضر بالتربية الجنسية التى راجت عند بعض المجتمعات الغربية المتقدمة . والذى يطالع كتب الفقهاء والمفكرين يدرك إلى أى مدى كانوا ينبهون إلى مختلف تلك الأمور تعبداً من جهة ورغبة فى توفير أسباب السعادة للأزواج جميعاً لأن الدين إنما أتى لصالح الناس ولإسعادهم فى الدارين وكانوا ينبهون فى ذلك إلى أدق التوجيهات .

وتبدو تلك الكتب الفنية الخصيبة ينابيع غزيرة لضروب متنوعة من البحث والتفكير فهى إلى جانب صفتها الفقهية والدينية تضم ألواناً أنيقة من التفكير الأخلاقى وحقولا زاهية من التفكير النفسى وأضاميم رشيقة من التفكير الاجتماعى ، ولا تتخلى زيادة على ذلك كله عن الانتباهات الفيزيولوجية والديمغرافية ، فإنه لا حياء فى معالجة أمور الدين . ولقد تبع الفقه الإسلامى المرء فى جميع أموره الدنيوية وحاجاته ومآربه ومصالحه ورسم له احتمالات

---

(١) حديث معقل بن يسار : تزوجوا الودود الولود .

من السلوك وخططاً عامة تعينه فى تصرفه فضلا عن أموره الأخروية . ولا غرو فإن الدنيا سبيل الآخرة ، وميدان العمل الذى يؤدى إلى الخلاص والنجاة « وتلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعملون » .

ولا عجب بعد ذلك كله أن نجد الفقهاء قد تعرضوا لقضية ضبط النسل فى صدد بحوثهم فيما دعوناه « التربية الجنسية » . ويذكر الغزالى فى كلامه على آداب الزواج « ألاَّ يعزل » ، ولا شك أن البحوث الفيزيولوجية وغيرها تشير إلى طرق شتى فى ضبط النسل بعضها طبيعى يتصل بزمن عقم المرأة فى غضون دورة الطمث نبه إليها العالم اليابانى أوجينو وبعضها كيميوى أو آلى متعدد الأشكال . وإذا بحث الغزالى أو أمثاله هذه القضية فذكروا العزل فإننا نستطيع أن نغلب جوانب الإباحة أو الكراهة على جميع تلك الطرق إذ كانت أخف وطأة منه وأقل إيذاء ولا سيما طريقة أوجينو . نتعمد شيئاً من هذا التفصيل لأن موقف الكنيسة الكاثوليكية فى العصر الحاضر أصبحت تفرق بين تلك الطرق وتبيح اتباع طريقة أوجينو بعد إذ كانت تمنع ذلك القصد مطلقاً ولقد تطور موقف المذهب البروتستانتى فأصبح أكثر تسمحاً وتساهلا فى ذلك كله .

وعند ما يتناول الغزالى هذا البحث يشير إلى اختلاف العلماء فى الإباحة والكراهة « على أربعة مذاهب فمن مبيح مطلقاً بكل حال ومن محرم بكل حال ومن قائل يحل برضاها ولا يحل برضاها وكأن هذا القائل يحرم الإيذاء دون العزل ومن قائل يباح فى المملوكة دون الحرة » .

والصحيح فى رأى الغزالى الذى هو أكثر تسمحاً فى هذا الشأن من غيره أن ذلك مباح . وإذا حصلت الكراهة فى بعض الأحيان فإنها « كما يقال يكره للقاعد فى المسجد أن يقعد فارغاً لا يشتغل بذكر أو صلاة ويكره للحاضر فى مكة مقيما بها ألا يحج كل سنة والمراد بهذه الكراهة ترك الأولى والفضيلة فقط ، وهذا ثابت لما بيناه من الفضيلة فى الولد » .

وهكذا يفرق الغزالى بين درجات الكراهية : كراهية التحريم وكراهية التنزيه وكراهية ترك الأولى والفضيلة مثل جمهور كبير من الفقهاء .

ثم يتناول المؤلف الفقيه النية الباعثة عليه . وهنا لا بد من أن نشير إلى أن الحكم المتعلق بالسرارى والإماء قد زالت فائدته بزوال موضوعه . ولقد كان اتجاه الإسلام متشوفاً نحو تحرير الرق عامة فالأحكام المختلفة المتعلقة به أصبحت لها الصفة التاريخية فحسب . أما الحكم المتعلق فى هذا الشأن بالزوجات فإنه يدل على بلهنية الحضارة إذ ذاك من جهة وعلى التفكير فى استبقاء جمال الزوجة إذ يذكر صاحب الإحياء بين النيات الباعثة على ضبط النسل : « استبقاء جمال المرأة وسمنها لدوام التمتع واستبقاء حياتها خوفاً من خطر الطلق وهذا أيضاً ليس منهياً عنه » .

وكذلك من جملة النيات « أن تمتنع المرأة لتعززها ومبالغتها فى النظافة والتحرز من الطلق والنفاس والرضاع . . فيكون القصد هو الفاسد دون منع الولادة » .

وأيضاً من جملة النيات « الخوف من الأولاد الإناث لما يعتقد فى تزويجهن من المعرة كما كان من عادة العرب فى قتلهم الإناث فهذه نية فاسدة » . يأثم المرء لو ترك بسببها الزواج وكذلك الأمر فى تحامى مجىء الأولاد .

ثم إن ضبط النسل فى ذلك الوقت يدل على تصعب أسباب الرزق فى تلك الحياة المشتبكة الوجوه المعقدة المداخل بحيث لا يضمن المرء دائماً الكسب الحلال وذلك كما يحصل فى العصر الحاضر فى المدن الكبيرة إذ يغدو الولد عبئاً اقتصادياً على الأهل .

ولا عجب إذا رأينا الغزالى فى كثير من كتبه يشير إلى قضايا الكسب وينبه على آداب المعاش ويشير إلى اختلال توزيع الثروة فى بعض الأحيان . وقد نشأت فى ظلال الدولة العباسية حركات سياسية متعددة كانت تثور أو تعلن فى جملة مطاليبها السعى إلى تحسين الأمور الاقتصادية وعدالة توزيعها . يذكر الغزالى فى كتابه « فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية » صفحة من هذا الاضطراب عند بيان صحة إمامة المستظهر والتنويه بمزاياه وكفايته فيقول :

«ولما استأثر الله بروح الإمام المقتدى وأمتع كافة الخلق بالإمامة الزاهرة المستظهرية وقد وافق وفاته إحداق العساكر بمدينة السلام وازدحام أصناف الجند على حافاتها والزمان زمان الفترة والدنيا طافحة بالمحن متموجة بالفتن والسيوف مسلولة فى أقطار الأرض والاضطراب عام فى سائر البلاد لا يسكن فيها أوار الحرب ولا تنفك عن الطعن والضرب وامتدت أطماع الجند إلى الذخائر ففغروا أفواههم وكان يتداعى إلى تغيير الضمائر وثور الأحقاد والضغائن . . »[1].

ويعمد الغزالى بعد قليل فى الكتاب عينه إلى بيان أصناف الأموال المنصبة فى خزائن الخلافة وجهات صرفها وما يذكره فى هذا السبيل يمكن أن يعتبر من الوثائق التاريخية التى تسجل الحياة الاقتصادية فى ذلك العهد[2].

وكذلك يتناول المؤلف غب الفراغ من فصول آداب الزواج فى « إحيائه » بحث آداب الكسب والمعاش وهو يشف عن بعض صور الأخذ والعطاء والبيوع والتجارة فى ذلك الوقت بالإضافة إلى ما يذكر غيره .

ويلوح أن الحياة الاقتصادية قد تعقدت فى ذلك العصر بحيث أصبح فريق من الناس يتعذر عليهم إعالة أنفسهم أو أهليهم ، ونجد المؤلف الورع يعمد فى مواضع متفرقة من كتاب « الإحياء » فيشير إلى ذلك . ولا عجب هنا فى مجال الكلام على ضبط النسل أن يذكر ذلك أيضاً فى جملة النيات الباعثة

---

(١) ص ٧١ ، ٧٢ .

(٢) ص ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ . وكانت أموال الخليفة تشمل المستغلات وهى أموال موروثة له وأموال الجزية وأموال التركات التى لا وارث لها كانت تنصب فى بيت المال وأموال الخراج المأخوذة من أرض العراق وهى من عبادان إلى الموصل طولا ومن القادسية إلى حلوان عرضاً وهى التى وقفها عمر بن الخطاب على المسلمين ليكون خراجها منصباً إلى بيت المال ومصالح المسلمين .

أما مصارف تلك الأموال فيجمعها الغزالى فى أربع جهات : ١ – المرتزقة من جند الاسلام . ٢ – علماء الدين وفقهاء المسلمين . ٣ – محاويج الخلق الذين قصرت بهم ضرورة الحال وطوارق الزمان عن اكتساب قدر الكفاية . ٤ – المصالح العامة من عمارة الرباطات والقناطر والمساجد والمدارس

عليه إذ كانت الأولاد تقتضى نفقات لا بأس بها فيورد « الخوف من كثرة كثرة الحرج بسبب كثرة الأولاد والاحتراز من الحاجة إلى التعب ودخول مداخل السوء . وهذا أيضاً غير منهى عنه فإن قلة الحرج معين على الدين » . ولكنه لا يلبث أن يضيف : « نعم الكمال والفضل فى التوكل والثقة بضمان الله حيث قال « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » . ولا جرم فيه سقوط عن ذروة الكمال وترك الأفضل ولكن النظر إلى العواقب وحفظ المال وادخاره مع كونه مناقضاً للتوكل لا نقول إنه منهى عنه[1] » .

والخلاصة أن الغزالى فى بحثه للزواج ولآدابه إنما يسلك مسلك أغلبية فقهاء الشافعية مضيفاً إلى ذلك اعتبارات فكرية لطيفة تظهر جهات السلب والإيجاب وتوضح تغاير الحدود وتفاوت النظر . ومن المعلوم أن الزواج عند الشافعية من الشهوات لا من القربات . فالتخلى للعبادة لغير التائق للزواج عندهم أفضل من الزواج . وهو بهذا الاعتبار ليس عبادة على حين اشتهر عن الحنفية أنه عبادة .

أما أهمية النسل فتبدو فى كونه الغاية الأولى من الزواج وهو مقصد الفطرة وتحقيق حكمة التكوين . ومع ذلك فإن قضية تحديده وضبطه اشتد فيها تشتت الآراء . وأكثر تلك الآراء تجعل إباحته متعلقة بإذن الزوجة فى بعض الأحوال . ويحرم بعض فقهاء الشافعية أمثال العز بن عبد السلام على المرأة استعمال دواء مانع للحمل .

هذا ومن المناسب ههنا أن نشير إلى موقف الإمام ابن حزم الظاهرى . فهو فى كتابه « المحلّى[2] » يعتبر الزواج فريضة على القادر . وكذلك يمنع ضبط النسل مطلقاً . . وكأنه بحكم حياته فى الأندلس كان يريد أن تكثر أولاد العرب بأى وجه تلقاء قوم آخرين كانوا أشد ازدياداً . وقد يكون من

(١) يذكر ابن قدامه الحنبلى فى تسويغ ضبط النسل « أن يكون لحاجة مثل أن يكون فى دار الحرب » المغنى ج ٧ ص ٢٣ .

(٢) ج ١٠ ص ٧٠ .

الطريف إنشاء دراسات دقيقة فى المستقبل حول الإطار الاجتماعى لتلك المذاهب الفقهية الفكرية التى لم ترد فيها نصوص قاطعة وحول تلك المواقف الاجتهادية للأئمة على نسق ما نجد فى العصر الحاضر من دراسات متشعبة حول الصفة الاجتماعية للثقافة .

وإذا أردنا أن نترجم الآن مذاهب الفقهاء والمفكرين المسلمين فى مصطلحات العصر الحاضر فإننا نرى أن الفقه الإسلامى بوجه عام ينظر من الوجهة الاجتماعية والاقتصادية إلى النظرية المالتوسية على أنها باطلة تخالف روح الاسلام واتجاهه العام ولا سيما قوله تعالى : « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » وكذلك فحوى قوله تعالى : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم » ، « ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم » وهى تخالف ما ورد فى الحديث عن معنى تحديد النسل : « ذلك الوأد الخفى » فالإسلام يتفق فى هذا الموقف مع النظرة الاشتراكية الحديثة التى تسعى إلى تنظيم الاقتصاد بحسب السكان لا إلى تنظيم السكان حسب الاقتصاد . وهذا هو أيضاً اتجاه الثورة الديمقراطية الاشتراكية التعاونية عندنا . ثم إننا فى ميادين المذاهب الفقهية الإسلامية نجد بعض المفكرين متسمحين أمثال الغزالى فهو يعتبر القضية من الوجهة الشخصية فقط فيبيح تحديد النسل عند رغبة الأبوين فيه لأسباب متعددة ولكن إباحته تبقى متصفة بالكراهية التى هى ترك الأولى وترك فضيلة لا كراهية التحريم ، كما نجد بعض المفكرين متشددين حين يقتصرون على النظر إلى الناحية الاجتماعية الصرف أمثال ابن حزم .

*

اسمحوا لى فى الختام وقد أطلت عليكم أن أستطرد فأذكر جانباً من تنكيت الغزالى وإشاراته اللطيفة وهى ربما كانت سبباً من الأسباب الكثيرة التى أدت إلى نجاحه فى تدريسه وفى تأليفه كما ذكر ذلك السبكى فى كلمته المتقدمة فى مستهل هذا الحديث . وتبدو فى نكاته وإشاراته هذه ثقافته العربية الواسعة . فهو فى بحث آداب الزواج يورد من عادات النساء العربيات أنهن

كن « يعلمن بناتهن اختبار الأزواج وكانت المرأة تقول لابنتها اختبرى زوجك قبل الإقدام عليه والجرأة عليه انزعى زج رمحه فإن سكت فقطعى اللحم على ترسه فإن سكت فكسرى العظام بسيفه فإن سكت فاجعلى الأكاف على ظهره وامتطيه فإنه حمارك » .

ولكنه يورد أيضاً وصية أسماء بن خارجة الفزارى لابنته عند التزوج وهى مشهورة متداولة يحسن أن تكون دستوراً لكل زوجة : « إنك خرجت من العش الذى فيه درجت فصرت إلى فراش لم تعرفيه وقرين لم تألفيه . فكونى له أرضاً يكن لك سماء وكونى له مهاداً يكن لك عماداً وكونى له أمة يكن لك عبداً ، لا تلحفى به فيقلاك ، ولا تباعدى عنه فينساك ، إن دنا فاقربى منه وإن نأى فابعدى عنه واحفظى أنفه وسمعه وعينه فلا يشمن منك إلا طيباً ولا يسمع إلا حسناً ولا ينظر إلا جميلا » .



— ٢٠

الدكتور حسن الساعاتي

المنهج الوضعي عند الإمام الغزالي



المنهج الوضعي عند الإمام الغزالي

تمهيد :

المنهج الوضعي أسلوب فلسفي ابتدعه الفيلسوف الفرنسي ، وعالم الاجتماع الأول في الغرب « أوجيست كونت » الذى استعمل اصطلاح « الوضعية » ليدل على المرحلة الأخيرة والرفيعة للمعرفة ، التي يرى أنها ارتقت من التفكير الديني البدائي أو الوهمي إلى التفكير الميتافيزيقي أو المجرد المبهم ، ثم إلى التفكير الوضعي أو العلمي . فالمنهج الوضعي يتخلى تماماً عن البحث عن الأسباب النهائية ، ويحصر المعرفة في قوانين الظواهر ، على أساس كونها المعرفة الوحيدة المفيدة من جهة ، والتي يمكن تحصيلها من جهة أخرى . ويخضع المنهج الوضعي كل نوع من المعرفة للعلوم الطبيعية ، كما يخضع كل الطرق العلمية للمنهج الموضوعي الذى يعنى بملاحظة الظواهر ، وتصنيفها كما تحدث الخبرة بها بالفعل في علاقاتها غير المتغيرة . تلك العلاقات التي تمدنا بقوانين الظواهر ، وهي علاقات خاصة بالتعاصر ، والتتابع ، والتشابه .[1]

والإمام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي ، الذى ولد قبل مولد أوجيست كونت بسبعمائة وتسع وثلاثين سنة ، حكيم ديني ، وفيلسوف واقعي ، ومفكر وضعي ، ومصلح اجتماعي ، نهج في كتاباته نهجاً علمياً

---

(١) انظر كلمة (positivism) في Fairchild, Henry P., (Edr), Dictionary of Sociology, Ames, Iowa, Littlefield, Adam & Co., 1955.

ذا دعائم لا تخفى على القارئ الفاحص المدقق . وكما كان هدف « كونت » من كتاباته ، التى نهج فيها منهجاً وضعياً إلى حد كبير ، البحث فى إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية ، وإصلاح الشئون الاجتماعية والسياسية ، وتخليص المجتمع الفرنسى ، بل سائر المجتمعات الأوربية من الفوضى التى انتشرت فيها بعد الثورة الفرنسية ، فقد كان هم الغزالى من مؤلفاته إصلاح الحياة الاجتماعية بإصلاح الناس وهدايتهم ليسلكوا الطريق المستقيم . فلقد كانت الحياة الاجتماعية فى عصره فاسدة ، نشط فيها الجدل ، وانحرف العمل « ففلان من المشاهير بين الفضلاء لا يصلى ، وفلان يشرب الخمر ، وفلان يأكل أموال الأوقاف ، وأموال اليتامى ، وفلان يأكل أدرار السلطان ولا يحترز عن الحرام ، وفلان يأخذ الرشوة على القضاء والشهادة ، وهلم جرا إلى أمثاله »[1] وتلك حالة نبهته إلى ضرورة التخلى عن العزلة ، والخروج من الخلوة ، لتعليم الناس مما أفاض الله به عليه من معرفة ، ومما جمعه من علم بأمور الدنيا . فراح يسائل نفسه قائلا : « فماذا تغنيك الخلوة والعزلة وقد عم الداء ومرض الأطباء ، وأشرف الخلق على الهلاك ؟ »[2] وعلى الرغم من تفكير « كونت » فى الوضعية فإنه نحا نحواً فلسفياً لا علمياً استقرائيا ؛ ولهذا يسمى « دوركايم » دراسة « كونت » دراسة ميتافيزيقية وضعية .[3] أما الغزالى فكان حريصاً على التزام القواعد الأساسية التى أرسى عليها تفكيره ، حتى فى أحلك أيام حياته ، أيام الشك والحيرة بين المادة والروح ، وبين منطق الأشياء ومنطق القلب ، وبين حدود العقل ومسائل العقيدة . لقد كان مخلصاً لمنهجه العلمى ، فميز العلوم العقلية من العلوم العملية أو الشرعية ، وفرق ما بين ما هو من اختصاص العقل وما هو من اختصاص القلب . فهو يقول فى ذلك : « بل الإيمان بالنبوة أن

---

(١) المنقذ من الضلال ، الغزالى ، مختارات ، جمع أحمد فريد رفاعى ، المجلد الثالث القاهرة ، مطبعة الحلبى ، ١٩٣٦ ص ١٧٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

(٣) عبد العزيز عزت ، الموازنة بين ابن خلدون ودوركايم ، القاهرة ، ١٩٥٢ ص ٨

يقر (من أثبت النبوة بلسانه ، وسوى أوضاع الشرع على الحكمة) بإثبات طور وراء العقل تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة ، والعقل معزول عنها ، كعزل السمع عن إدراك الألوان والبصر عن إدراك الأصوات ، وجميع الحواس عن إدراك المعقولات . »[1]

*

منهج الغزالى فى بحوثه :

لئن عد أرسطو المعلم الأول ، والفارابى المعلم الثانى ، فإن الغزالى يعد بحق معلم الخاصة والعامة . فقد كان يمارس التدريس بالفعل فى المدرسة النظامية ببغداد ، فأعجب الكل بحسن كلامه ، وكمال فضله ، وعباراته الرشيقة ، ومعانيه الدقيقة ، وإشاراته اللطيفة ، ونكته الطريفة . »[2] وقد ظهرت أصالته فى فن التدريس فى كتاباته التى يشرح فيها آراءه شرحاً وافياً ، ويستعين فى تفسير الغامض من الأمور فيها بالأمثلة والاستشهادات ، والأخيلة والاستعارات فجاءت فى متناول فهم الخاصة والعامة على السواء . وقد لجأ لتوضيح عباراته فى بعض الأحيان ، إلى أسلوب الحوار ، الذى يصطنعه لتقريب الأفكار إلى الأذهان .

ويلتزم الغزالى فى بحوثه الطريقة العلمية الصحيحة ، فهو يقدم للموضوع بمقدمة نظرية كمدخل له ، ويفند موضوعه تفنيداً موضوعياً ، فيذكر فوائده ومضاره ، أو ماله وما عليه ، أو محاسنه ومساوئه ، أى يذكر ما جاء بصدده ، ثم يورد آراءه الخاصة التى توصل إليها بوسائل البحث العلمى التى استخدمها ، تلك الوسائل التى سيرد تفصيلها فيما بعد . نجد ذلك بوضوح فى كتابه « إحياء علوم الدين » فى حديثه عن الزواج فى كتاب « آداب النكاح » ، إذ يقول :

---

(١) المنقذ من الضلال ، المصدر السابق ، ص ١٨٥ .

(٢) أحمد فريد رفاعى ، الغزالى ، القاهرة ، مطبعة الحلبى ، ١٩٣٦ ، المجلد الثانى ، ص ١٠٧ .

« اعلم أن العلماء قد اختلفوا فى فضل النكاح ، فبالغ بعضهم فيه حتى زعم أنه أفضل من التخلى لعبادة الله ، واعترف آخرون بفضله ، ولكن قدموا عليه التخلى لعبادة الله ، ما لم تتق النفس إلى النكاح توقاناً يشوش الحال ، ويدعو إلى الوقاع . وقال آخرون الأفضل تركه فى زماننا هذا ، وقد كان له فضيلة من قبل ، إذ لم تكن الأكساب محظورة ، وأخلاق النساء مذمومة . ولا ينكشف الحق فيه إلا بأن يقدم أولا ما ورد من الأخبار والآثار فى الترغيب فيه ، والترغيب عنه ، ثم نشرح فوائد النكاح وغوائله ، حتى يتضح منها فضيلة النكاح وتركه فى حق من سلم من غوائله أو من لم يسلم منها . »[1] ونجد الأسلوب نفسه فى مواضع أخرى كثيرة ، منها حديثه عن « بيان ما يؤاخذ به العبد من وساوس القلوب ، وهمها ، وخواطرها ، وقصودها ، وما يعفى عنه ولا يؤاخذ به ، إذ يقول : « اعلم أن هذا أمر غامض . وقد وردت فيه آيات وأخبار متعارضة يلتبس طريق الجمع بينها ، إلا على سماسرة العلماء بالشرع » . ويقتبس بعد ذلك من القرآن والحديث ما يوضح به عبارته ، ثم يردف قائلا : « والحق عندنا فى هذه المسألة لا يوقف عليه ، ما لم تقع الإحاطة بتفصيل أعمال القلوب ، من مبدأ ظهورها ، إلى أن يظهر العمل على الجوارح فنقول » وهكذا يمضى فى الشرح والتحليل والتفنيد ، وأخيراً يقول مقالته كفصل الخطاب .[2] ولئن دل ذلك على شىء ، فإنما يدل على إحاطته الواسعة بشتى ألوان المعرفة . وهذا أمر لازم للمعلم الأمين الناجح . ويعترف الغزالى نفسه بجده واجتهاده فى تحصيل العلم ، والوقوف على أسرار المعرفة ، فيقول : « ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمراته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل

---

(١) إحياء علوم الدين ، القاهرة ، لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، جزء ٤ ، ص ٩٧ وما يتبعها .

(٢) المصدر نفسه ، جزء ٨ ، ص ٧٢ وما يتابعها .

مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته فى تعطله وزندقته . »[1] بهذا الأسلوب الذى التزمه الغزالى ألف كتبه ، بعضها مقدمات لبعض . « فالمقاصد » مقدمة « لتهافت الفلاسفة » ، فقبل أن يتصدى لنقد تعاليم الفلاسفة ، ابتدأ بتأليف « المقاصد » فأوضح فيه علومهم وحججهم . وقد فعل مثل ذلك فى التصدى لطريقة التعليمية أو علماء الكلام ونقدها . إذ ألف كتباً عدة فى الرد على هذه الفرقة ، منها كتاب « المستظهرى » ، وكتاب « القسطاس المستقيم » ، وكتاب « حجة الحق . »[2] تلك هى الطريقة الصحيحة فى كتابة البحوث العلمية . تبدأ أولا بتحليل ما كتب فى موضوع البحث ، تحليلا موضوعياً لا تحيز فيه ، ثم يلى ذلك بحث المؤلف نفسه ونتائجه التى أمكنه الوصول إليها بطريقته الخاصة .

*

الاتجاه الحسى الواقعى عند الغزالى :

ليس هناك شك فى أن الغزالى اعتمد اعتماداً كبيراً على الحواس فى معرفة الظواهر . ولقد كان فى تفكيره واقعياً إلى أبعد حد . واستعان فى بحوثه بالعقل الذى استطاع بوساطته إماطة اللثام عن كثير من الأمور الغامضة ، كما أمكنه الكشف عن حقائق دنيوية كثيرة عن طريق التفكير العقلى . ولكنه

---

(١) المنقذ من الضلال ، المصدر نفسه ، ص ٩٥ و ٩٦

(٢) أحمد فريد رفاعى ، المصدر نفسه ، ص ٢٣٩ .

عند ما حاول استعمال العقل للوصول إلى المعرفة الحقة ، ألا وهى المعرفة الإلهية ، استعصى عليه الأمر ، وبدأت الشكوك تكتنفه من كل جانب ، حتى اهتدى إلى مفتاح المعرفة ، ألا وهو الحدس الفكرى . ذلك لأن نطاق العقل محدود بحدود لا يستطيع أن يتعداها . ولكن الغزالى فى بحثه الدائب وراء المعرفة الحقة ، اعتمد على الحس والعقل والتجربة الذاتية والتذوق والإدراك والإيمان . لقد سلك الطريق إلى الله وترسم خطا المتصوفة ، وعاش التجربة بحسه وعقله ، بعد أن فرغ من تحصيل علمهم من مطالعة كتبهم ، كما جمع ما يمكن أن يجمع من طريقهم بالسماع ، « فكانت نتيجة ذلك كله ، إدراكه أن أخص خواصهم ، لا يمكنه الوصول إليه بالتعليم المجرد ، بل بالذوق ، وهو فى اصطلاح المتصوفة « نور عرفانى » يقذفه الحق بتجليه فى قلوب أوليائه فيفرقون به بين الحق والباطل بغير حاجة إلى الاعتماد على كتاب أو نحوه . »[1] وفى هذا يقول الغزالى فى اعترافاته « فعلمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال ، لا أصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم قد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم ، « بل بالذوق والسلوك » ، وكان قد حصل معى من العلوم التى مارستها ، والمسالك التى سلكتها فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية ، « إيمان يقينى بالله تعالى » وبالنبوة ، وباليوم الآخر ، فهذه الأحوال الثلاثة من الايمان ، كانت قد رسخت فى نفسى ، لا بدليل معين مجرد ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها . »[2] ثم يقول فى موضع آخر « وعلى الجملة فالأنبياء أطباء أمراض القلوب ، وإنما فائدة العقل وتصرفه أنه عرف ذلك ، وشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك معين النبوة ، وأخذ بأيدينا فسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين ، وتسليم المرضى المتحيرين إلى الأطباء المشفقين . وإلى هنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عن ما بعد ذلك ،

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٤٩ .

(٢) المنقذ من الضلال ، المصدر نفسه ، ص ١٥٢ .

إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب إليه .»[1] وهكذا نرى أن الغزالى فى تجربته الصوفية ، لا يستطيع أن يتخلى عن الحس والعقل ، ولكنه لا يفيد منهما إفادة إيجابية للتدليل ، وإنما يفيد منهما إفادة سلبية كشاهد ودليل . وليس أدل على ذلك من قوله : « وهذه حالة يتحققها بالذوق ، من سلك سبيلها ، فمن لم يرزق الذوق فيتيقنها بالتجربة والتسامع . . . والتحقيق بالبرهان علم ، وملابسته عين تلك الحالة ذوق ، والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن إيمان . »[2]

لقد كان الدين هو المسيطر الأول على عقل الغزالى وتفكيره ، ولم تقم شكوكه الأولى فى أحكام العقل إلا من أجل الدفاع عن الدين وحقيقته . وقد استطاع ، بعد تأمل واعتبار ، رد أصل الدين إلى الكشف الباطنى والإيمان القلبى . ولكنه لم ينكر الحقائق العلمية ، سواء الرياضية منها والطبيعية ، فيقول : « إن الحساب والهندسة والفلك والطبيعيات ، هى علوم حقيقية لا شك فى صحة براهينها ، وفضل استنتاجاتها ، ولكن من الخطل إقامة العلم على الاعتقاد ، كما لا يجوز حصر الدين فى ضمن أحكام العقل وبراهين المنطق ، إذ لكل من الناحيتين مصدر خاص ، فأما العلم فيستند إلى العقل ، وأما الدين فينبعث من القلب . »[3] هكذا نجد أن الغزالى قد أعطى ما للعلم للعلم وما للدين للدين . وقد أعانه على ذلك قدرته على تصنيف مراتب الإدراك ، إذ يقول : « إن الإنسان على الفطرة يجهل ما يحيط به من الموجودات ، ثم لا تلبث إدراكاته أن تتنوع بتنوع أجناس الموجودات ، فقوة الحس تدرك عالم المحسوسات ، وقوة التمييز تدرك أموراً زائدة على الحس ، ويدرك العقل الواجب والجائز والمحال . ولكن وراء طور العقل قوة أخرى ، لإدراك الغيب وما سيكون فى المستقبل . فثم إذن أربع مراتب للإدراك ، أدناها مدركات الحس ، وأعلاها مدركات النبوة .[4] لقد كان الغزالى موفقاً فى هذا الاتجاه الواقعى

(١) المصدر نفسه ، ص ١٧٤ ، ١٧٥ .
(٢) المصدر نفسه ص ١٦٢ .
(٣) اقتباس أحمد فريد رفاعى ، المصدر نفسه ، ص ٢٢٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ .

العملى إلى أبعد حد ، فهناك ظواهر تعزب على التفكير العقلى المجرد كالإلهام ، والجلاء البصرى ، ومبشرات الأحلام ، والتراسل الروحى ، والوحى ، وهذه كلها تدخل فى خبرة بعض الأفراد ، ولكنها تستعصى على التحليل والتفسير ، ولا سبيل غير الإيمان بها . وليس معنى الإيمان بهذه الأمور الباطنية إنكار ما نصل إليه بعقولنا ، وفى ذلك يقول الغزالى : « . . . فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته ، فلا . . . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى . »[1]

هكذا يميز الغزالى بين العلوم العقلية والعلوم الشرعية ، ولكنه يرى أيضاً أن لا تناقض بين العقل والشرع ، فيقول : « وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية ، وأن الجمع بينهما غير ممكن ، هو ظن صادر عن عمى فى عين البصيرة . »[2] ويرى الغزالى كذلك ضرورة الجمع بين العلوم العقلية والشرعية ، فيقول : « . . . فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور . فإياك أن تكون من أحد الفريقين ، وكن جامعاً بين الأصلين ، فإن العلوم العقلية كالأغذية ، والعلوم الشرعية كالأدوية . »[3]

وتظهر واقعية الغزالى ووضعية تفكيره فى مواقف كثيرة من مؤلفاته . وأذكر من هذه المواقف موقفه من معنى النفس والروح والقلب والعقل . فيقول عند الكلام عن القلب : « والمقصود أنا إذا أطلقنا لفظ القلب فى هذا

---

(١) المنقذ من الضلال ، المصدر نفسه ، ص ٩٨ و ٩٩ .

(٢) إحياء علوم الدين ، جزء ٨ ، ص ٣٠ .

(٣) المصدر نفسه ، جزء ٨ ، ص ٣٠ .

الكتاب ، أردنا به هذه اللطيفة . وغرضنا ذكر أوصافها وأحوالها ، لا ذكر حقيقتها فى ذاتها . وعلم المعاملة يفتقر إلى معرفة صفاتها وأحوالها ، ولا يفتقر إلى ذكر حقيقتها . »[1] إن الغزالى عند تعريف معنى القلب ، يصفه أولا لحماً وعضواً فى جسم الإنسان ، أى أنه يصف كيانه ، ثم هو يصفه مرة أخرى بوصف أحواله ، أى وظيفته . هذه الدراسة الكيانية الوظيفية هى أحدث منهج فى أيامنا هذه لتحليل الظواهر . ونتبين أهمية هذا المنهج عندما يورد أمثلة القلب مع جنوده الباطنة من واقع الظواهر الاجتماعية ، فيقول : « مثل نفس الإنسان فى بدنه ، . . . ، كمثل ملك فى مدينته ومملكته . فإن البدن مملكة النفس وعالمها ومستقرها ومدينتها ، وجوارحها . وقواها بمنزلة الصناع والعملة ، والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح ، والوزير العاقل . والشهوة له كالعبد السوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة . والغضب والحمية له كصاحب الشرطة ، . . . »[2]

إن الغزالى واقعى حسى فى تفكيره إلى حد بعيد . فالطريق عنده للتفكير فى الله هو التفكير فى خلقه ، والتفكير فى خلق الله هو تفكير عقلى حسى . ثم هو بعد ذلك يقول فى الغيبيات : « أما الذى لا ندركه بالبصر فكالملائكة ، والجن والشياطين ، والعرش ، والكرسى ، وغير ذلك ؛ ومجال الفكر فى هذه الأشياء مما يضيق ويغمض ، فلنعدل إلى الأقرب إلى الأفهام ، وهى المدركات بحس البصر ، وذلك هو السموات السبع ، والأرض وما بينهما » .[3]

لقد كان الغزالى « عملياً جداً فى تصوفه . . . وهو يقرر أن غايات التصوف والأدلة على صحته والإخلاص فيه ، إنما هى فى المحافظة على الاستقامة فى جنب الله ، ثم فى حياة يومية مبنية على سلوك مثمر ، وعلى نفع

---

(١) المصدر نفسه ، جزء ٨ ، ص ٦ .

(٢) المصدر نفسه ، جزء ٨ ، ص ١١ و ١٢ .

(٣) المصدر نفسه ، جزء ١٥ ، ص ٧٨ .

الآخرين»[1] وكان كذلك واقعياً اجتماعياً فى نظرته إلى المجتمع ، فقد اهتدى إلى ظاهرة التخصص وتقسيم العمل فيه ، بثاقب فكره ، ودقة مشاهدته ، إذ يقول : « فإن الصناعات والتجارات لو تركت بطلت المعايش ، وهلك أكثر الخلق ، فانتظام أمر الكل بتعاون الكل ، وتكفل كل فريق بعمل . ولو أقبل كلهم على صنعة واحدة لتعطلت البواقى ، وهلكوا . . » .[2]

*

وسائل الغزالى فى البحث :

يهدف البحث العلمى إلى الكشف عن الحقائق بوسائل مختلفة ، تجمع بوساطتها المعطيات لتصنيفها وتحليلها بقصد استنباط قوانين عامة . وقد استعان الغزالى فى بحوثه بوسائل خمس وهى الملاحظة ، والتأمل الباطنى ، والتجربة ، واستبار الناس ، والاستشهاد بالسلف . وكان فى بحثه يتحرى الحقيقة ، مهما كلفه ذلك من مشقة ، لأنه كان ينشد من الإيمان إيمان العارفين . وقد أورد فى ذلك مثلا ، يهمنا منه أن الغزالى كان دقيقاً فى البحث وتمحيص المعطيات التى تصل إليه . وسواء أكان بحثه عن الحقيقة الإلهية أم الحقيقة الاجتماعية ، فإن ترفعه عن إيمان العامة ، وعدم رضاه عن إيمان المتكلمين ، ليشهدان بتعمقه فى البحث ، واتباعه المنهج العلمى للوصول إلى المعرفة اليقينية كما يمكن أن تعرف ، وكما يمكن الوصول إليها . يقرر الغزالى :

« نعم هذا التجلى وهذا الإيمان له ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : إيمان العوام ، وهو إيمان التقليد المحض .

والثانية : إيمان المتكلمين ، وهو ممزوج بنوع استدلال ، ودرجته قريبة من إيمان العوام .

والثالثة : إيمان العارفين ، وهو المشاهد بنور اليقين .

---

(١) أيها الولد ، مقدمة جورج شيرر بالعربية ، بيروت ، ١٩٥١ ، ص ييج .

(٢) إحياء علوم الدين ، جزء ٥ ، ص ١٠ .

ونبين لك هذه المراتب بمثال ، وهو أن تصديقك يكون زيد مثلا في الدار له ثلاث درجات :

الأولى : أن يخبرك من جربته بالصدق ، ولم تعرفه بالكذب ، ولا اتهمته في القول ، فإن قلبك يسكن إليه ، ويطمئن بخبره بمجرد السماع ، وهذا هو الإيمان بمجرد التقليد ، وهو مثل إيمان العوام . . .

المرتبة الثانية : أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار ، ولكن من وراء جدار ، فتستدل به على كونه في الدار . فيكون إيمانك وتصديقك ويقينك بكونه في الدار أقوى من تصديقك بمجرد السماع . . .

المرتبة الثالثة : أن تدخل الدار فتنظر إليه بعينك وتشاهده . وهذه هي المعرفة الحقيقية ، والمشاهدة اليقينية ، . . . فمعرفة ذلك تزيد بكثرة المعلومات لا محالة . »[1]

وفيما يلي تبيان الوسائل الخمس التي استقى المعلومات بوساطتها :

١ – الملاحظة :

لقد عرف الغزالي قيمة الملاحظة في البحث العلمي ، واستخدمها بطرقها الثلاثة ، الملاحظة المقصودة ، والملاحظة المقيدة ، والملاحظة مع الاشتراك في النشاط . أما الملاحظة المقصودة فنلمسها في مواضع كثيرة من مؤلفاته . ومن أمثلة ذلك قوله : « فإن وقع لك الشك في شخص معين ، أنه نبي أم لا فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله ، إما بالمشاهدة أو بالتواتر والتسامع ، فإنك إذا عرفت الطب والفقه يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم وسماع أقوالهم ، . . . »[2]

(١) المصدر نفسه ، جزء ٨ ، ص ٢٦ وما بعدها .

(٢) المنقذ من الضلال ، المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .

وأما الملاحظة المقيدة ، فتلك التي ترتبط بالتجربة المعملية . وقد اعتمد عليها الغزالى اعتماداً كبيراً . ويظهر ذلك على سبيل المثال فى حواره فى رسالة « القسطاس المستقيم » مع رفيق من رفقاء أهل التعليم ، إذ يقول على لسانه مجيباً عن سؤال : « فمن أين تعلم أن الميزان صادق ؟ » : « أعلم ذلك علماً ضروريا يحصل لى من مقدمتين : إحداهما تجريبية ، والأخرى حسية . أما التجريبية ، فهى أنى علمت بالتجربة أن الثقيل يهوى إلى أسفل ، وأن الأثقل أشد هوياً ، ... والمقدمة الثانية ، هى أن هذا الميزان بعينه رأيته لم تهو إحدى كفتيه بل حاذت الأخرى محاذاة مساواة ، وهذه مقدمة حسية شاهدتها بالبصر ، . . . »(1)

وأما الملاحظة مع الاشتراك فى النشاط فهى أعلى مراتب الملاحظة ، لأنها ملاحظة فاعلية على الطبيعة ، تمكن من مشاهدة السلوك على حقيقته . ومن أمثلة ذلك ملاحظة الغزالى لأهل الطوائف المذهبية المختلفة . فهو يصرح معترفاً ، « ولم أزل فى عنفوان شبابى ، منذ راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمراته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته . »(2)

---

(1) المصدر نفسه ، ص ٢٠٢ و ٢٠٣ .

(2) المصدر نفسه ، ص ٩٥ و ٩٦ .

ويقول فى موضع آخر : « وهذه حالة يتحققها بالذوق من سلك سبيلها ، فمن لم يرزق الذوق فيتيقنها بالتجربة والتسامع ، إن أكثر معهم (الصوفية) الصحبة حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقيناً ، ومن جالسهم استفاد منهم هذا الإيمان . . . »[1]

٢ — التأمل الباطنى :

التأمل الباطنى ملاحظة النفس فى تقلباتها ومتابعة أحوالها ، والشعور بهواجسها وخطواتها وثباتها ، وتتبع ذلك بإمعان . ولقد كانت هذه طريقة الغزالى المثلى ، التى أفرد لها كتاباً بجملته ، سجل فيه اعترافاته ، وسطر فيه تأملاته ، فجاء وثيقة على جانب كبير من الأهمية . فهو يقول : « ثم لاحظت أحوالى ، فإذا أنا منغمس فى العلائق ، وقد أحدقت بى من الجوانب ، ولاحظت أعمالى — وأحسنها التدريس والتعليم — فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة فى طريق الآخرة . ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس ، فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت . . . ثم يعود الشيطان ويقول : « هذه حال عارضة ، إياك أن تطاوعها ، فإنها سريعة الزوال ، فإن أذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالى عن التكدير والتنغيص ، والأمن المسلم الصافى عن منازعة الخصوم ، ربما التفتت إليه نفسك ، ولا يتيسر لك المعاودة » . فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ، ودواعى الآخرة ، قريباً من ستة أشهر . . . ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختيارى التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له . . . »[2] هذه صورة من التأمل الباطنى الحق الصريح يكشف عنها الغزالى فى أعماق نفسه فى غير ما خجل . فهو العالم الموضوعى الذى لا يخشى فى سبيل الوصول إلى الحقيقة أى إنسان حتى ولو كان هو نفسه .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٣ .

٣ ــ التجربة :

التجربة فى ميدان العلوم الاجتماعية هى ملاحظة السلوك وسط ظروف مدبرة . وهى تعد فى زماننا هذا من أحدث طرق البحث فى هذا الميدان . ولكن ها نحن أولاء نجد أن الغزالى قد اعتمد عليها فى بحوثه ، وعرف قدرها فى الحصول على نتائج يقينية ، والوصول إلى الحقيقة المؤكدة . ومن هذه التجارب على سبيل المثال ما يأتى : « فإن الإنسان بعد رؤية الشىء يغمض عينيه ، فيدرك صورته فى نفسه وهو فى الخيال ، ثم تبقى هذه الصورة معه بسبب شىء يحفظه وهو الجند الحافظ (أى القدرة) . ثم يتفكر فيما حفظه فيركب بعض ذلك إلى البعض ، ثم يتذكر ما قد نسيه ويعود إليه ، ثم يجمع جملة معانى المحسوسات فى خياله بالحس المشترك بين المحسوسات ، ففى الباطن حس مشترك ، وتخيل وتفكر ، وتذكر وحفظ . »[1] وفى مناسبة أخرى يقول على لسان مخاطبه : « قد جربت شيئاً من النجوم وشيئاً من الطب ؛ فوجدت بعضه صادقاً ، فانقدح فى نفسى تصديقه ، وسقط من قلبى استبعاده ونفرته ، وهذا لم أجربه ، فبم أعلم وجوده وتحقيقه ؟ وإن أقررت بإمكانه »[2] ومن التجارب ما جربه الغزالى بنفسه على نفسه ، ويقول فى ذلك : « . . قالوا حسن الخلق يقمع الشهوة والغضب ، وقد جربنا ذلك بطول المجاهدة ، وعرفنا أن ذلك من المزاج والطبع . . »[3] أما تجربته الكبرى فكانت جريئة حقاً ، لأنها كانت تجربة روحية فى عالم العلوم الشرعية ، إذ أن الغزالى أبى أن يأخذ بالتقليد والتسامع ، وأصر على سلوك الطريق بنفسه ليشاهد بنفسه ، ويعلم علم اليقين ، فلما وصل إلى مرماه ، جعل ذلك مبدأ ينصح به الباحث عن الحقيقة مثله ، فيقول : « . . . واعضد ذلك بتجربة ما قاله فى العبادات وتأثيرها فى تصفية القلوب . . »[4] فبالتجربة الشخصية لطريقة الصوفية

---

(١) إحياء علوم الدين ، جزء ٨ ، ص ١٠ و ١١ .
(٢) المنقذ من الضلال ، ص ١٩٠ .
(٣) إحياء علوم الدين ، جزء ٨ ، ص ١٠١ .
(٤) المنقذ من الضلال ، المصدر نفسه ، ص ١٧٠ .

فى عزلته التى دام عليها مقدار عشر سنين ، استطاع فى النهاية أن يقول جازماً :

« . . . وانكشفت لى فى أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها ، . . . علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقتهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق . »[1]

٤ – استبار الناس :

الاستبار وسيلة شائعة الاستعمال فى البحث العلمى ، لم تخف على الغزالى الذى أفاد منها ، وذكرها بقوله : « فإنى تتبعت مدة آحاد الخلق . أسأل من يقصر عنهم فى متابعة الشرع ، وأسأله عن شبهته وأبحث عن عقيدته وسره ، وقلت له : « مالك تقصر فيها ؟ فإن كنت تؤمن بالآخرة ولست مستعداً لها وتبيعها بالدنيا فهذه حماقة ! فإنك لا تبيع الاثنين بواحد ، فكيف تبيع ما لا نهاية له بأيام معدودة ؟ . . . » فقائل يقول : « هذا أمر لو وجبت المحافظة عليه لكان العلماء أجدر بذلك . . . » وقائل ثان يدعى علم التصوف ، ويزعم أنه قد بلغ مبلغاً ترقى عن الحاجة إلى العبادة ! وقائل ثالث يتعلل بشبهة أخرى من شبهات أهل الإباحة . . . »[2] وهكذا يورد الغزالى آراء من سألهم واحداً واحداً ، ثم يفند آراءهم ويرد على حججهم يقرعها بحججه ، واحدة بعد أخرى .

٥ – الاستشهاد بالسلف :

الاستشهاد بالسلف فيما وقع منهم ولهم وسيلة لتبيان الحق ودعم الرأى ، وقد اعتمد الغزالى عليها فأخذ يسرد من بطون الكتب حقائق توضح مقالته وتسند حجته . ومن أهم ما اعتمد عليه فى ذلك ما تواتر من أخبار السلف الصالح . أما أهمها بعد القرآن ، فحديث الرسول . وينصح الغزالى الباحث

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٥٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٥ .

بقوله : « فان وقع لك الشك فى شخص معين ، أنه نبى أم لا ، فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله ، إما بالمشاهدة أو التوتر والتسامع ، . . . »[1]
ويفيض أعظم أعماله « إحياء علوم الدين » بالاستشهادات البينة التى يوردها فى مناسباتها لتجلو الحقيقة وتزيد اليقين .

خاتمة :

وبعد فهذه محاولة عاجلة لتبيان منهج البحث العلمى ، أو المنهج الوضعى عند الغزالى ، الإمام العالم ، حجة الإسلام ، محب الحقيقة ، الباحث عنها فى ظلمات الرأى ، الذى وصف شغفه بالمعرفة اليقينية بقوله : « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ؛ غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ، . . . »[2].

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٩٦ و ٩٧ .

٢١ —

الدكتور محمد عبد المعز نصر

فلسفة السياسة عند الغزالى



"Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)"

فلسفة السياسة عند الغزالى

إن فلسفة السياسة عند علماء المسلمين ومفكريهم لا تزال تحتاج إلى كشف ودراسة متعمقة . ففى ظل ازدهار الحضارة الغربية ، واتجاه أهل المشرق بعقولهم نحو ثقافة الغرب ، ساد الاعتقاد أن فلسفة السياسة وقف على مفكرى اليونان الأقدمين وورثة فكرهم فى العالم الغربى الحديث . ولكن مثل هذا الاعتقاد لا بد وأن يتعدل من أساسه فى ضوء تجربة العالم المعاصر الذى بدأ يعى أهمية الحضارات العريقة الأخرى ، ويبحث فى سجلاتها عن مصادر للإلهام فى محاولة بناء الدول الجديدة . ولقد كانت الحضارة الإسلامية سباقة فى مجال التنظيم السياسى ، وأكدت من عناصره ومقوماته ما يحتاج عالم اليوم إلى الاهتداء به . وليس هنالك أجدى فى مثل هذا البحث من استقاء أصول السياسة الإسلامية من كتابات فقهاء المسلمين الذين يحتل الإمام الغزالى بينهم فى هذا الميدان مكانة مرموقة وأصالة غير مسبوقة .

فالإمام الغزالى له فلسفة فى السياسة متصلة الحلقات ، والمطلع على مؤلفاته يدرك أن الرجل كان واعياً لدوره فى مجال الفكر السياسى الإسلامى المعاصر . فمثلا نراه فى الفصل الذى كتبه عن الإمامة فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » يشير على القارئ أن يرجع لتفصيل هذا الموضوع فى كتابه « المستظهرى »[1] كما نراه فى الفصل الذى كتبه فى الجزء الثانى من « إحياء علوم الدين » عن « المأخوذ والآخذ » من أموال السلطان يشير إلى معالجة هذا الموضوع

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٤ .

فى كتاب « المستظهرى » المستنبط من كتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار، تأليف القاضى أبى الطيب فى الرد على أصناف الروافض من الباطنية » ، وكذلك « فى أحكام الإمامة من كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد »[1] . . . وأن هذه الكتب الثلاثة التى يكمل بعضها بعضاً من ناحية الدراسة الواقعية لنظم الحكم تقوم كلها على القاعدة النظرية الواسعة التى ضمنها كتابه « التبر المسبوك فى نصيحة الملوك » فالإمام الغزالى قد وصل إلى آراء وحقائق عن فن الحكم ومبادئه فى فترة مبكرة ، وحافظ فى كتاباته المتتالية على نصها وروحها ، مما يميز النظام الفكرى المتسق فى مجال السياسة ، ويكسب لصاحبه لقب الفيلسوف السياسى .

وقبل أن نعرض لفكر الإمام الغزالى السياسى ، يجب أن نذكر أن الرجل لم يكتب ما كتب وهو جالس فى برج عاجى . وإنما أتيحت له تجربة نادرة : فلقد كان الفقيه أو عالم السياسة أو « المستشار القانونى » فى حاشية ملوك السلاجقة ووزرائهم فى نيسابور ، وخاصة الوزير نظام الملك الذى شمله برعايته ، وكان مقتله من العوامل التى أثرت فى حياة الغزالى النفسية تأثيراً يرى بعض الباحثين أنه كان ذا صلة وثيقة بتطوره الروحى الذى يصفه فى كتابه « المنقذ من الضلال » . وكتابه « التبر المسبوك فى نصيحة الملوك » موجه للسلطان محمد بن ملك شاه ، ويخاطبه فيه بقوله : « اعلم . . يا سلطان العالم ، وملك المشرق والمغرب ، أن الله أنعم عليك نعماً ظاهرة ، وآلاء متكاثرة ، يجب عليك شكرها ، ويتعين عليك إذاعتها ونشرها . »[2] كما أن كتاب « المستظهرى » ألفه فى بغداد استجابة لرغبة الخليفة حين « خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم فى تصنيف كتاب فى الرد على الباطنية ، مشتمل على الكشف عن بدعتهم وضلالتهم وفنون مكرهم واحتيالهم ووجه استدراجهم عوام الخلق وجهالهم وإيضاح

---

(١) إحياء علوم الدين جزء ثان ص ١٤١ .
(٢) التبر المسبوك ص ٢ — ٣ .

غوائلهم فى تلبيسهم وخداعهم وانسلالهم عن ربقة الإسلام وانسلاخهم وانخلاعهم وإبراز فضائحهم وقبائحهم بما يفضى إلى هتك أستارهم وكشف أغوارهم. »[1]وهكذا تتجاوب تجربته المستمدة من اتصاله بالسياسة فى عصره مع إيمانه وعلمه بقواعد العدل الإسلامى ، الذى مكنت له الدعوة الإسلامية فى قلوب علماء المسلمين « الحقيقيين » — على حد تعبيره — وتخرج لنا فلسفة سياسية تتسم بالحيوية والجدة ، اللتين تمنحهما التجربة المباشرة حينما تلقى نفساً خصبة قابلة للتجريب وقادرة عليه ، وحينما ينصهر صاحبها ويتفاعل مع الأحداث العاصفة المحيطة بعصره فى أمانة ووعى واستنارة . ومن هذه الخصومات المذهبية والسياسية التى وجد الغزالى نفسه إما مؤيداً أو معارضاً لها ، اكتسبت كتاباته طابع الجدل السياسى الذى يقابل فى الفكر السياسى العربى ما نجد من جدل سياسى ملىء بالقوة والصدق فى محاورات ثراسياخوس وسقراط فى جمهورية أفلاطون ، وفى مناقشات جون لوك فى مقاليه عن الحكومة المدنية للحجج التى قدمها سير روبرت فلمر وتوماس هوبز .

*

وتحتل السياسة فى فكر الغزالى ، على هذا النحو ، مكاناً رفيعاً جوهرياً سواء أكان ذلك من ناحية النظرية العامة أم التطبيق العملى . وليس هنالك أبين فى وصف هذه المكانة من أنه قد توجها كأشرف الأعمال التى تقوم أساساً لنظام الدين والدنيا معاً . ونحن نقدم الفقرة الآتية من كتابه « فاتحة العلوم » ، فهى تدخلنا مباشرة إلى قلب فلسفته السياسية ، إذ يقول :

« إن مقاصد الخلق مجموعة فى الدين والدنيا ،ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا . فإن الدنيا مزرعة الآخرة ، وهى الآلة الموصلة إلى الله تعالى لمن اتخذها آلة وممراً ، ولم يتخذها وطناً ومستقراً .

---

(١) التبر المسبوك ص ٢ — ٣ .

وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدميين . وأعمالهم وصناعاتهم تنحصر فى ثلاثة أقسام :

(أحدها) أصول لا قوام للعالم دونها وهى أربعة :

الزراعة ، وهى للمطعم ، والحياكة وهى للملبس ، والبناء وهو للمسكن والسياسة وهى للتأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها .

(القسم الثانى) ما هى مهيأة لكل واحدة من هذه الصناعات وخادمة لها ، كالحدادة فإنها تخدم الزراعة ،وجملة من الصناعات بإعداد آلاتها ،وكالحلاجة والغزل فإنها تخدم الحياكة بإعداد محلها .

(القسم الثالث) ما هى مزينة للأصول ومرتبة لها « كالطحن والخبز للزراعة ، وكالقصارة والخياطة للحياكة » . . .

وذلك بالإضافة إلى قوام العالم الأرضى مثل أجزاء الشخص الآدمى بالإضافة إليه ، فإنها ثلاثة أضرب :

(إما أصول) كالقلب والكبد والدماغ ، فهى الأعضاء الرئيسية .

(وإما خادمة لها) كالمعدة والعروق والشرايين والأعصاب والأوردة .

(وإما مكملة ومزينة) كالأظفار والأصابع والحاجبين . . .

وأشرف هذه الصناعات أصولها الأربعة وأشرف الأربعة السياسة للتأليف والاستصلاح .

ولذلك تستدعى هذه الصناعة من الكمال ما لا يستدعيه غيرها ، ولذلك من يتكفل بها يستخدم سائر الصناع ويحتكم عليهم .

وأعنى بالسياسة استصلاح الخلق ، بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجى فى الدنيا والآخرة . وهى على أربع مراتب :

(الأولى) وهى العليا ، سياسة الأنبياء ، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً فى ظاهرهم وباطنهم .

(الثانية) سياسة الخلفاء والملوك والسلاطين ، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً لكن على ظاهرهم لا على باطنهم .

(والثالثة) سياسة العلماء بالله وبدينه الذين هم ورثة الأنبياء ، وحكمهم على باطن الخاصة فقط ، ولا يرتفع فهم العامة إلى الاستفادة منهم ، ولا تنتهى قوتهم إلى التصرف فى ظاهرهم بالإلزام والمنع .

(والرابعة) الوعاظ ، وحكمهم على بواطن العامة فقط .

وأشرف هذه المقامات بعد النبوة إفادة العلم ، وتهذيب نفوس الناس عن الأخلاق المذمومة المهلكة ، وإرشادهم إلى الأخلاق المحمودة المسعدة ، وهو المراد بالتعليم »[1]

ولقد أعطى الغزالى للسياسة فى هذا العرض مفهوماً أخلاقياً . فالمقصود بالسياسة التعليم والتهذيب والإرشاد . وهو معنى رحب واسع ، وأظهر ما يميزه اشتراك رجل السياسة وعالم السياسة ، فى مهمة الإرشاد الاجتماعى إلى التعاون فى أداء الأعمال التى لا بد من إتمامها لكفالة قيام المجتمع واستمراره . ولقد أدى به هذا الربط بين الأخلاق والسياسة إلى أن يعلى من شأن وظيفة التربية السياسية ويجعلها التالية لعمل النبوة . وهو إعلاء ضمنى لوظيفة الفقيه فى الدولة أو وظيفة الغزالى نفسه . وأن مثل هذا التصور خاص بمفهوم الدولة الإسلامية التى يرتبط فيها الدين والدنيا ، ويعلو فيها مركز ممثل الدين سواء أكان خليفة أم فقيهاً .

---

(١) فاتحة العلوم ص ٥ — ٦ .

ولكن الإمام الغزالى من الواقعية بحيث لا يقتصر مجال السياسة عنده على المفهوم الأخلاقى وحسب بل إنه يشتمل كذلك على المفهوم القانونى المتصل ببيان الحدود ، وبجزاء المحسن والمسيء على قدر رعاية تلك الحدود . ويقدم لهذا المفهوم تفسيراً سيكلوجياً نفسياً للطبيعة البشرية وتصرفها فى علاقات الأفراد بعضهم ببعض ، وعلاقاتهم بالدولة . فالإنسان — فى رأيه — ليس الكائن العاقل الذى عرفه فلاسفة اليونان من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وإنما هو الكائن الذى يشبه إنسان ما قبل المجتمع عند هوبز . إذ يرى الغزالى : أن الشهوات هى السائدة عند الأغلب الأعم من البشر ، ويدرك مدى فعلها التدميرى لبناء المجتمع إذا ما انطلقت فى البحث عن إرضاء حاجاتها ومطالبها . ولهذا وجبت السياسة للبشر ووجب قيام من يكبح جماح الشهوات بالسلطة المادية والتربية العلمية والأخلاقية ، ويوضح معالم الطريق فى مجال المعترك البشرى على أسس الحياة ومقوماتها . ويؤكد من أهمية الدولة بنظامها السياسى والقانونى ما يقابل الناس من تعقيد فى مسائل الحياة الضرورية ، إذ المشكلة الكبرى التى تعترضهم تقوم على النقص المحسوس فى الموارد المالية والبشرية وعلى عجزها عن إرضاء الحاجات والشهوات لكافة الخلق . وهو فى هذا الإدراك لمشكلة السياسة قد سبق مالثس Malthus فى الإشارة إلى عدم التناسب بين السكان والموارد — وإن كان قد وجد فى الدين الإسلامى عاصما من التشاؤم الذى انتهى إليه المفكر الإنجليزى . فهو مؤمن بأن السياسة التى تقوم على الشرع الإسلامى كفيلة بحل مشكلات المجتمع والدولة : وهو يشرح هذا الموقف على النحو الآتى فى كتاب « فاتحة العلوم » بقوله :

« فاعلم أن الله تعالى أخرج آدم من التراب وأخرج ذريته من سلالة من ماء دافق ،وأخرجهم من الأصلاب إلى الأرحام ، ومنها إلى الدنيا ثم إلى القبر ثم إلى الجنة أو إلى النار . فهذا مبدؤهم ، وهذه غايتهم ، وهذه منازلهم . وخلق الدنيا زاداً للمعاد ليتناولوا

منها ما يصلح للتزود . فلو تناولوا منها قدر الزاد بالعدل لانقطعت الخصومات ، وتعطل الفقهاء . ولكنهم تناولوها بالشهوات ، وضاقت أعيان الأموال والأنفس عن الوفاء بجميع الشهوات ، فتولد منها الخصومات ، فمست الحاجة إلى تمهيد قانون فى بيان حدود الاختصاصات بالمنكوحات والمطعومات وسائر المطلوبات الدنيوية ، وهو العلم الذى يتولى الفقيه بيانه فى ربع المعاملات والنكاح والجراح . ومست الحاجة إلى سلطان يسوسهم ويحملهم على الحدود الفاصلة للاختصاصات . فالفقيه هو العالم بقانون السياسة ، وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات . فالفقيه هو معلم السلطان ، ومرشده إلى طريق سياسة الخلق ، لينتظم باستقامتهم أمورهم فى الدنيا . ووجه تعلقه بالدين أن الدنيا منزل من منازل الآخرة ، بل هى مزرعة الآخرة ، ولا يتم الدين إلا بالدنيا . ولذلك قيل الدين والملك توءمان . والدين أصل والسلطان حارس . وما لا أصل له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع [1] . »

ولكن منهج الغزالى فى الربط بين الدين والدنيا ، واتخاذه أساساً لوجوب وجود الفقيه والسلطان ، منهج سليم صحى واقعى . فهو لم يقابل بين الدين والدنيا المقابلة العامة الشائعة التى تحط من شأن الدنيا لتعلى من شأن الدين . ولكنه ذهب إلى أن الدنيا من الألفاظ المشتركة فى معانيها ، فكما أنها تعنى « فضول التنعم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة » فهى تعنى أيضاً « جميع ما هو محتاج إليه قبل الموت » . ويقرر الغزالى فى كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » أن أحد المعنيين ضد الدين والآخر شرطه ، « وهكذا يغلط من لا يميز بين معانى الألفاظ المشتركة . فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة

(١) فاتحة العلوم ص ٤٤ .

لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن . . . ولعمرى من أصبح آمناً فى سربه ، معافى فى بدنه ، وله قوت يومه ، فكأنما جيزت له الدنيا بحذافيرها . وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته فى جميع الأحوال ، بل فى بعضها . فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية . وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة ، وطلب قوته من وجوه الغلبة ، متى يتفرغ للعلم والعمل ، وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة . فإذن بان أن نظام الدنيا،أعنى مقادير الحاجة شرط لنظام الدين[1]. »

وكما جعل الغزالى الدنيا شرطاً أساسياً للدين ، جعل الدولة بدورها أساساً للدنيا ، وربط بين وجوه النشاط الروحية والثقافية والاقتصادية والصحية والسياسية ربطاً يجعل من حياة الفرد فى جانبها الشخصى وجانبها العام كلا عضوياً متكاملا لا يمكن تحقيقه إلا فى نطاق الدولة . ومن ثم فهو ينكر وجود النظم المختلفة مثل الدين والملكية والأخلاق والعلاقات المدنية قبل قيام الدولة . وهو فى ذلك أقرب إلى توماس هوبز وأبعد من جون لوك وجان جاك روسو . فليس هنالك اجتماع قبل قيام الدولة . وتصبح الدولة بذلك ذات أهمية جوهرية قصوى فى تنظيمه . فحقوق الفرد ونظم المجتمع لا تتم إلا بها وبسلطانها القاهر المطاع . فالقهر الذى يكفل الطاعة هو خاصية الدولة عند الغزالى ، وهو فى ذلك يؤكد مثل المحدثين ضرورة السيادة كركن جوهرى من أركان الدولة إذ أن فلسفته السياسية تقوم على افتراضه الرئيسى من أن « نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا ، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع[2]. »

ويشرح الإمام الغزالى نظرية السيادة فى الدولة شرحاً أشبه بما قدمه توماس هوبز فى تبريرها — بعده بستة قرون — وإن كان هوبز قد اعتمد على افتراض نظرى ، أما هو فقد اعتمد على تبرير فعلى . فالعهد الذى عاش فيه

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٥ .
(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٥ .

الغزالى يشبه إلى حد كبير العهد الذى عاصره من بعد توماس هوبز ، فكلا العهدين كان مليئاً بالفتن ، وأحس الناس فيهما بأهمية الأمن فى ذاته وضرورة حفظ النظام بواسطة سلطان قاهر يضع حداً لكل ما يهدد الأنفس والأموال من عوامل الاضطراب . فالخشية من الفتنة هى التى أكدت الحاجة إلى الأمن وإلى سلطة موحدة تتركز فيها السيادة حتى تحول دون تضارب الآراء وتعدد الأهواء وشيوع الفوضى . ويعرض الغزالى نظرية وحدانية السيادة فى الدولة فى قوله فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » :

« (وأما المقدمة الثانية) وهو أن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال ، لا ينتظم إلا بسلطان مطاع ،فتشهد لها مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة ، وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع ، دام الهرج ، وعم السيف وشمل القحط وهلكت المواشى وبطلت الصناعات ، وكان كل غلب سلب ، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقى حياً . والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف . ولهذا قيل الدين والسلطان توءمان ، ولهذا قيل الدين أس ، والسلطان حارس ،وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع . وعلى الجملةلا يمارى العاقل فى أن الخلق على اختلاف طبقاتهم ، وما هم عليه من تشتت الأهواء ، وتباين الآراء (لو تركوا وشأنهم) ولم يكن لهم رأى مطاع يجمع شتاتهم ،لهلكوا من عند آخرهم . وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء . فبان أن السلطان ضرورى فى نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضرورى فى نظام الدين،ونظام الدين ضرورى فى الفوز بسعادة الآخرة ، وهو مقصود الأنبياء قطعاً . فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذى لا سبيل إلى تركه ، فاعلم ذلك[1] . »

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٥ – ١٠٦ .

وإن هذا التفسير لضرورة قيام الدولة والسلطان القاهر أو السيادة حفظاً لنظام الدين والدنيا يكمن خلف موقفه من نظام الحكم والإمامة على وجه العموم ، وما أدخله على شروط الحكم والإمامة من تعديل وتنازل فى بعض الأحيان . ونحن نعرض هنا لبعض نتائج هذه النظرية فى كتاباته السياسية :

(فأولا) نلاحظ أن الغزالى وإن أكد أهمية السلطة القاهرة وتوافر القوة فى صاحب السلطة لم يطلب ذلك من أجل القهر فى ذاته أو السلطة فى ذاتها ؛ وإنما طلب ذلك من أجل التأمين الاجتماعى لحياة الناس فى دينهم ومعاشهم وتوفير الظروف التى تضمن سعادة الدنيا والآخرة . ومن ثم فقد أكد إلى جانب السلطة جانب المسئولية التى تتمثل فى رعاية الشعب وخدمته . ويلخص الغزالى فى كتابه « التبر المسبوك فى نصيحة الملوك » تلك الرعاية والخدمة فى مبدأ العدل والإنصاف ، الذى يطالب بتحقيقه السلطان ، ويعده فرع « الإيمان » . فإيمان السلطان يتألف من أصل هو الاعتقاد ، وفرع هو العمل ، والعدل هو جانب العمل الذى يقوم بينه وبين الخلق ، ويحذر الغزالى السلطان من أن الله لا يتجاوز يوم القيامة عنه فيما يتعلق بمظالم الخلق . ويرى أن أصول العدل والإنصاف عشرة فيوجه الخطاب إلى السلطان معلماً إياه :

١ — « أن تعرف أولا قدر الولاية وتعلم خطرها . فإن الولاية نعمة من قام بحقها نال من السعادة ما لا نهاية له ، ولا سعادة بعده . ومن قصر عن النهوض بحقها حصل فى شقاوة ، ولا شقاوة بعدها إلا الكفر بالله تعالى . والدليـــل على عظم قدرها وجلالة خطرها ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال عدل السلطان يوماً واحداً أفضل من عبادة سبعين سنة »[1].

٢ — أن يستعين السلطان بالعالم الصالح الذى « لا يطمع فيما عندك من المال وينصفك فى الوعظ والمقال »[2].

---

(١) التبر ص ١٠ .
(٢) التبر ص ١٤ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٣ ــ ألا يقنع السلطان بدفع الظلم فيما يتصل بنفسه ، بل يجب عليه أن يحول كذلك بين عماله ونوابه وأصحابه وبين اقتراف الظلم . ولا يتحقق عدل السلطان وعدل عماله، إلا إذا ساد العقل وتغلب على الغضب الذى يؤدى إلى الانتقام ، وعلى الشهوات التى تفضى إلى الاستئثار بأطايب الأشياء .

٤ ــ ألا يكون السلطان متكبراً . فمن التكبر تحدث غلبة السخط الداعية إلى الانتقام . وعليه أن يميل إلى جانب العفو ، وأن يتعود الكرم والتجاوز .

٥ ــ يسير السلطان فى أحكامه على المبدأ الآتى : « فى كل واقعة تصل إليك وتعرض عليك ، تقدر أنك واحد من جملة الرعية ، وأن الوالى سواك . فكما لا ترضاه لنفسك لا ترضى به لأحد من المسلمين . وإن رضيت لهم ما لا ترضاه لنفسك ، فقد خنت رعيتك وغششت أهل ولايتك[1] . »

٦ ــ أن يبادر إلى قضاء حاجات المحتاجين ، وألا يزدرى أرباب الحوائج ووقوفهم ببابه . فتحقير انتظار أرباب الحوائج من أخطر الأخطار .

٧ ــ ألا يعود السلطان نفسه بالاشتغال بالشهوات من « لبس الثياب الفاخرة وأكل الأطعمة الطيبة » ، بل عايه أن « يستعمل القناعة فى جميع الأشياء ، فلا عدل بلا قناعة[2] . »

٨ ــ أن ينفذ السلطان أموره بالرفق . وألا يلجأ إلى الشدة والعنف فى كل أمر يستطيع تحقيقه عن هذا الطريق . فلقد دعا صلى الله عليه وسلم ، فقال : « اللهم الطف بكل وال يلطف برعيته ، واعف عن كل وال يعفو عن رعيته[3] . »

(١) التبر ص ٢٢ .
(٢) التبر ص ٢٣ .
(٣) التبر ص ٢٣ .

٩ ــ أن يجتهد فى أن يرضى عنه جميع رعيته بموافقة الشرع .

١٠ ــ « ألا يطلب رضا أحد من الناس بمخالفة الشرع ، فإن من سخط بخلاف الشرع لا يضر سخطه »[1] وهو يسوق فى تأييد ذلك تجربة عمر بن الخطاب ، إذ كان يردد القول « إننى أصبح كل يوم ونصف الخلق على ساخط . ولا بد لكل من يؤخذ منه الحق أن يسخطه . ولا يمكن أن يرضى الخصمان . . وأكثر جهلا من ترك رضا الحق لأجل رضا الخلق » . . . وهكذا نرى أن سيادة القانون التى تفاخر بها كذلك بعض الدساتير الحديثة قد غرست فى تربة الحياة الإسلامية غرساً طيباً ، ووجدت رعاية ساهرة من الحاكم وكفل لها التطبيق الفعلى فى الحياة اليومية .

*

(وثانياً) نلاحظ أنه بالرغم من تأكيده مسئولية السلطة فى تحقيق العدل والإنصاف ، إلا أنه أحياناً يبيح التغاضى عن هذه الوظيفة ويبيح قيام السلطة من أجل النظام وحده ومن أجل حفظه ، وذلك فى حالة تولى السلطان الظالم . فأشد ما يخشاه اندلاع نار الفتنة ، ولهذا فبالرغم مما يدعو إليه من مقاطعة سلبية للسلطان الظالم فى الجزء الثانى من كتابه « إحياء علوم الدين » ، إلا أنه لا يدفع بهذه المقاطعة إلى الحد الذى يخلع عنده إذا ما كان ذا قوة تجعل ذلك أمراً عسيراً . فهو يقول إن « السلطان الظالم الجاهل إن ساعدته الشوكة ، وعسر خلعه ، وكان فى الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق ، وجب تركه ، ووجبت الطاعة له ، كما تجب طاعة الأمراء ، إذ قد ورد فى الأمر بطاعة الأمراء ، والمنع من سل اليد عن مساعدتهم أوامر وزواجر . . . والقول الوجيز أنا نراعى الصفات والشروط فى السلاطين تشوفاً إلى مزايا المصالح . ولو قضينا ببطلان الولايات الآن ، لبطلت المصالح رأساً ، فكيف يفوت رأس المال

---

(١) التبر ص ٢٤ .

فى طلب الربح ؟ بل الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة . فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة . ومن استبد بالشوكة ، وهو مطيع للخليفة فى أصل الخطبة والسكة فهو سلطان نافذ الحكم والقضاء فى أقطار الأرض ولاية نافذة الأحكام . »[1]

ويرى الغزالى بذلك الرأى الذى ردده «والتر باجوت» فى القرن التاسع عشر من أن الحكم السيئ خير من لا حكم على الإطلاق .

*

(وثالثاً) نلاحظ أيضاً أنه قد أدخل تعديلا ملحوظاً على صفات الإمامة مسايرة لمبدئه فى تأييد نظام الحكم القائم ، خاصة الخلافة العباسية على وجه العموم ، ودولة المستظهر بالله على وجه الخصوص . فهو قد حصر صفات الإمامة فى عشر صفات وضحها فى كتابه « المستظهرى » . « ست منها خلقية لا تكتسب وأربع منها تكتسب أو يفيد الاكتساب فيها مزيداً[2] . »

فأما الست الخلقية فهى : ١ — البلوغ . ٢ — والعقل . ٣ — والحرية . ٤ — والذكورية . ٥ — ونسب قريش . ٦ — وسلامة حاسة السمع والبصر .

وأما الصفات الأربع المكتسبه فهى : ١ — النجدة ٢ — والكفاية . ٣ — والعلم ٤ — والورع .

ولقد كان اهتمامه فى تبيان صفات الإمامة متجها إلى إظهار « وجود القدر المشروط لصحة الإمامة فى الإمام المستظهر بالله أمير المؤمنين — ثبت الله دولته — وأن إمامته على وفق الشرع ، وأنه يجب على كل مفت من علماء الدهر أن يفتى على القطع بوجوب طاعته على الخلق ونفوذ أقضيته بالحق ، وبصحة توليته الولاة ، وتقليده للقضاة ، وصرف حقوق الله إليه ليصرفها إلى مصارفها ، ويوجهها إلى مظانها ومواقعها » ولهذا نراه يفسر الصفات

---

(١) إحياء علوم الدين جزء ٢ ص ١٤٠ — ١٤١ .
(٢) المستظهرى ص ٦٧ .

المشترطة لقيام الإمامة تفسيراً يناسب الظروف المحيطة بالمستظهر بالله .
فهو مثلا :

١ — لا يشترط توافر صفة النجدة فى الإمام نفسه ، ويكتفى بتوافرها فيمن يناصره ، ومن يتقدم لتنفيذ كلمته باسمه . ولقد توافر هذا للمستظهر بالله بمناصرة الترك له . وهو يقول فى ذلك : « إن مراد الأئمة بالنجدة ظهور الشوكة ، ووفور العدة ، والاستظهار بالجنود ، وعقد الألوية والبنود ، والاستمكان بتظافر الأشياع والأتباع من قمع البغاة والطغاة ، ومجاهدة الكفرة والعتاة ، وتطفئة ثائرة الفتن ، وحسم مواد المحن قبل أن يستظهر شررها ، وينتشر ضررها . هذا هو المراد بالنجدة ، وهى حاصلة لهذه الجهة المقدسة .
فالشوكة فى عصرنا هذا من أصناف الخلائق للترك ، وقد أسعدهم الله تعالى بموالاته ومحبته ، حتى أنهم يتقربون إلى الله بنصرته ، وقمع أعداء دولته ، ويتدينون باعتقاد خلافته وإمامته ، ووجوب طاعته ، كما يتدينون بوجوب أوامر الله وبتصديق رسله فى رسالته . فهذه نجدة لم يثبت مثلها لغيره ، فكيف يمارى فى نجدته »[1].

٢ — لم يشترط كذلك قصر صفة الكفاية على رأى الإمام وحده ، بل أدخل فى الحسبان رأى الوزير كذلك . فكفاية الإمام تتضمن كذلك كفاية الوزير ، كما تضمنت النجدة عنده نجدة أنصاره من الترك . وأن « الكفاية ومعناها التهدى لحق المصالح فى معضلات الأمور ، والاطلاع على المسلك المقتصد عند تعارض الشرور ، والعقل الذى يميز به الخير عن الشر ، يتصف به الجمهور » متوافرة فى المستظهر بالله لتوافر ركنين « أحدهما » الفكر والتدبير وشرطه الفطنة والذكاء ، وهذه خصلة تميز فيها الإمام . . .
« والركن الثانى الاستضاءة بخاطر ذوى البصائر ، واستطلاع رأى أولى التجارب على طريق المشاورة ، وهى الخصلة التى أمر الله بها نبيه . إذ قال ،

(١) المستظهرى ص ٦٨ .

«وشاورهم فى الأمر[1]. » ويذهب الغزالى إلى أنه « قد وفق الله الإمام بتفويض مقاليد أمره إلى وزيره الذى لم يقطع ثوب الوزارة إلا على قده ، حتى استظهر بآرائه السديدة فى نوائب الزمان ، ومعضلات الحدثان ، ومراعاة مصالح الخلق فى حفظ نظام الدين والملك . . »» وهكذا اجتمع التدبير والرأى السديد للإمام ، ومن مجموعها يفهم مطلوب الكفاية ، « فإن مقصودها إقامة تناظم الأمور الدينية والدنيوية »[2].

٣ ـ أما عن صفة الورع فلم يدخل الغزالى أى تعديل عليها ، لأنها « أعز الصفات وأجلها ، وأولاها بالرعاية وأجدرها . وهو وصف ذاتى لا يمكن استعارته ولا الوصل إلى تحصيله من جهة الغير . أما النجدة فتحصيلها من الغير لا محالة ، والهداية وإن اعتمدت (على) غزارة العقل ففوائدها يمكن فيها الاستعارة بطريق المراجعة والاستشارة ، والعلم أيضاً يمكنه تحصيله بالاستفتاء واستطلاع رأى العلماء . والورع هو الأساس والأصل وعليه يدور الأمر كله ، ولا يغنى فيه ورع الغير . وهو رأس المال ومصدر جملة الخصال »[3]. . . « وليس يتم الورع بالمواظبة على الفرائض واجتناب الموبقات والكبائر ، بل عماد هذا الأمر العدل واجتناب الظلم فى طرفى الإعطاء والأخذ »[4] ويظهر عمل هذه الصفة فى جمع أموال الدولة وتوزيعها فى مصارفها وهى : ١ ـ الجند ففيهم شوكة الإسلام . ٢ ـ وعلماء الدين وفقهاء المسلمين فهم حراس الدين بالدليل والبرهان ، كما أن الجنود حراسه بالسيف والسنان . ٣ ـ ومحاويج الخلق . ٤ ـ والمصالح العامة من عمارة الرباطات والقناطر والمساجد والمدارس .

٤ ـ أما عن صفة « العلم » . . . فهى لا تشترط فى الإمامة كذلك ، ويكفى فيها الاستعانة « بما يتفق عليه العلماء فى كل واقعة ، وإن اختلف ،

(١) المستظهرى ص ٧٠ ـ ٧١ .
(٢) المستظهرى ص ٧١ .
(٣) المستظهرى ص ٧٢ .
(٤) المستظهرى ص ٧٣ .

فيتبع فيه قول الأفضل الأعلم »[1]... ويتساءل الغزالى قائلا : « ولم لا يكون مكلا بأفضل أهل الزمان مقصود العلم ، كما كمل بأقوى أهل الزمان مقصود الشوكة ، وبأدهى أهل الزمان وأكفئهم رأياً ونظراً مقصود الكفاية ؛ فلا تزال دولته محفوفة بملك من الملوك قوى يمده بشوكته ، وكاف من كفاة الزمان يتصدى لوزارته فيمده برأيه وهدايته ، وعالم مقدم فى العلوم يفيض ما يلوح من قضايا الشرع فى كل واقعة حضرته »[2].

ويخلص الغزالى بعد كل هذه التعديلات التى أدخلها على تفسير الصفات المشروطة فى الإمام لتبرير إمامة المستظهر بالله إلى واقعية تتناقض مع دفاعه عن إمامه المفضل مثلما فعل هوبز تماماً إذ قال :

« إذا انعقدت الإمامة بالبيعة أو تولية العهد لمنفك عن رتبة الاجتهاد، وقامت له شوكة وأذعنت له الرقاب، ومالت إليه القلوب ، فإن خلا الزمان عن قرشى مجتهد مستجمع جميع الشروط وجب الاستمرار على الإمامة المعقودة إن قامت له الشوكة ، وهذا حكم زماننا . وإن قدر ضربا للمثل حضور قرشى مجتهد مستجمع للورع والكفاية وجميع شرائط الإمامة واحتاج المسلمون فى خلع الأول إلى تعرض لإثارة فتن واضطراب أمور لم يجز لهم خلعه والاستبدال به ، بل يجب عليهم الطاعة له ، والحكم بنفوذ ولايته وصحة إمامته ، لأنا نعلم بأن العلم مزية رعيت فى الإمامة تحسيناً للأمر وتحصيلا لمزيد المصلحة فى الاستقلال بالنظر والاستغناء عن التقليد . وأن الثمرة المطلوبة من الإمامة تطفئة الفتن الثائرة فى تفرق الآراء المتنافرة فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة وتشويش نظام الأمور ، وتفويت أصل المصلحة فى الحال تشوقاً إلى مزيد (دقيقة) فى الفرق بين النظر والتقليد . وعند هذا ينبغى أن يقيس

(١) المستظهرى ص ٧٦ .
(٢) المستظهرى ص ٧٧ .

الإنسان ما ينال الخلق بسبب عدول الإمام عن النظر إلى تقليد الأئمة ، بما ينالهم لو تعرضوا لخلعه واستبداله أو حكموا بأن إمامته غير منعقدة . وإذا أحسن إيراد هذه المقالة ، علم أن التفاوت بين أتباع الشرع نظراً وأتباعه تقليداً قريب هين ، وأنه لا يجوز أن تخرم بسببه قواعد الإمامة[1] . »

وعلى هذا النمط من الواقعية التي تلتمس التوفيق في كل المواقف ، عالج الغزالي موضوع الخلافة والإمامة . فهو لم يذهب مذهب الفارابي المثالي الذي حذا فيه حذو أفلاطون في أن الملك هو الفيلسوف ، وأن له حق الحكم بأرستقراطيته الفكرية الذاتية وحدها ، بل أكد أهمية الشوكة بالنسبة للإمام أهميتها بالنسبة للسلطان . ويمكن إدراك موقف الغزالي من تفسير الإمامة إذا ما قورنت كتاباته في هذا الموضوع بالنص الآتي للفارابي المقتبس من كتابه « تحصيل السعادة » ، والذي يجعل من الإمامة نظاماً ذاتياً لا يحتاج لطاعة أو معاونة من الخارج كي يتحقق وجوده . إذ يقول الفارابي :

« فالملك والإمام ، هو بماهيته وصناعته ملك وإمام سواء وجد من يقبل منه أو لم يوجد ، أطيع أو لم يطع ، وجد قوماً يعاونونه على غرضه أو لم يجد ، كما أن الطبيب طبيب بماهيته وبقدرته على علاج المرضى ، وجد مرضى أولم يجد ، كان ذا يسار أو فقر ، وليس يزيل ظنه ألا يكون شيء من هذه . كذلك لا يزيل إمامة الإمام ، ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك أن لا تكون له آلات يستعملها في أفعاله ، وأناس يستخدمهم في بلوغ غرضه[2] . »

فهذا المفهوم الذي يصور به الفارابي الإمامة ممعن في الذاتية ، وهو أبعد ما يكون عن تصور الغزالي لها . فالغزالي ، وإن كان كسائر الفقهاء يشترط

(١) المستظهري ص ٧٧ — ٧٨ .
(٢) تحصيل السعادة : طبع بحيدر آباد الدكن ١٣٤٥ ص ٤٧ — ٤٨ .

شروطاً خاصة بمؤهلات الإمام للإمامة،إلا أنه يشترط كذلك توافر شروط خارجية من القدرة على الحكم التى تقوم على شوكة أهل الشوكة ، وعلى إرادة الشعب ، الموجهتين لتأييد الإمام بإرادة الله . وهذا التفسير منبعث من إيمانه بوجوب توافر السيادة فى الدولة التى تتمثل فى « الإمام المطاع » .

•

وإن كان الغزالى قد قيد الذاتية التى يفترضها الفارابى بشروط خارجية ، إلا أنه لم يذهب فى نصه على موضوعية الإمامة إلى الحد الذى ذهب إليه بعض أئمة السنة ، الذين يصور مفهومهم ابن تيمية للإمامة فى قوله :

« وأما قول الرافضى إنهم يقولون الإمام بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أبو بكر بمبايعة عمر برضا أربعة ، فيقال ليس هذا قول أئمة السنة،وإن كان بعض أهل الكلام يقول إن الإمامة تنعقد ببيعة أربعة ، كما قال بعضهم تنعقد بيعة اثنين ، وقال بعضهم تنعقد ببيعة واحد . فليست هذه أقوال أئمة السنة ، بل الإمامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة . فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان . فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان ، صار إماماً . ولهذا قال أئمة السنة من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية . فهو من أولى الأمر الذين أمر الله بطاعتهم ما لم يأمر بمعصية الله . فالإمامة ملك وسلطان ، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة ، إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضى موافقة غيرهم،بحيث يصير ملكاً بذلك . وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه . ولهذا لما بويع على رضى الله عنه ، وصار معه شوكة صار إماماً ، ولو كان جماعة

فى سفر ، فالسنة أن يؤمّروا واحداً منهم . فإذا أمره أهل القدرة منهم صار أميراً . فكون الرجل أميراً قاضياً وواليا وغير ذلك من الأمور التى مبناها على القدرة والسلطان متى حصل ما يحصل به من القدرة والسلطان حصلت ، وإلا فلا . إذ المقصود بها عمل أعمال لا تحصل إلا بقدرة . فمتى حصلت القدرة التى بها يمكن تلك الأعمال كانت حاصلة ، وإلا فلا . وهذا مثل كون الرجل راعياً للماشية متى سلمت إليه بحيث يقدر أن يرعاها كان راعياً لها ، وإلا فلا عمل إلا بقدرة عليه . فمن لم يحصل له القدرة على العمل لم يكن عاملا . والقدرة على سياسة الناس ، إما بطاعتهم له ، وإما بقهره لهم . فمتى صار قادراً على سياستهم بطاعتهم أو بقهره ،فهو ذو سلطان مطاع إذا أمر بطاعة الله . ولهذا قال أحمد فى رسالة عبدوس بن مالك العطار : من أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، إلى أن قال : ومن ولى الخلافة فأجمع عليه الناس ورضوا به ، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة ، وسمى أمير المؤمنين ، فدفع الصدقات إليه جائز براً كان أو فاجراً . وقال فى رواية إسحق بن منصور ، وقد سئل عن حديث النبى صلى الله تعالى عليه وسلم « من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية » ما معناه؟ فقال تدرى ما الإمام ؟ الإمام الذى يجمع عليه المسلمون كلهم يقول هذا إمام ، فهذا معناه »[1].

فهذا المفهوم للإمامة الذى أورده ابن تيمية مفهوم يكاد يكون تفسيراً مطلقاً للسيادة إلا من اشتراطه مراعاة القانون الشرعى وطاعة الله . فكما أن الغزالى لم يسجن تفكيره فى الإطار الذى أراده الفارابى للإمامة ، فهو لم يكسر

(١) منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية تأليف الإمام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية — دار الطباعة الأميرية ببولاق . الجزء الأول ص ١٤١ .

كل القيود الروحية والشخصية التى تقيد من انعقادها مثلما نراه فى نص ابن تيمية ، ولقد حاول الغزالى أن يمهد له طريقاً بين هذين الطرفين من الفهم . فهو فى كتاباته السياسية عن الإمامة مقيد بالدفاع عن الخلافة العباسية عامة ، وعن المستظهر بالله على وجه الخصوص . ومن ثم كان عليه أن يترسم الخطا للدفاع عن قضيته فى هذا الإطار ، ودفع كل المزاعم التى تؤيد نهجاً آخر من مناهج انعقاد الخلافة خاصة منهج الباطنية .

وقد سجل الغزالى دفاعه عن الخلافة العباسية ، وعن الدولة المستظهرية فى كتابه « المستظهرى » الذى يرد به على موقف الباطنية وتأكيدهم أن مصدر الإمامة « النص » ، وذهابهم إلى رأى يشبه رأى الفارابى فى تحصيل السعادة « وإن اختلف التعليل — وهو أن الإمامة لا تتوقف على اجتماع الخلق على الطاعة . ويلخص الغزالى فلسفة الباطنية السياسية فى قوله : « الإمامة إنما تنعقد عند الباطنية بالنص ، والمنصوص عليه محق بويع أو لم يبايع ، قل مبايعوه أو كثروا . والمخالف له مبطل ساعدته دولته فكثر بسببها أتباعه أو لم تساعده »[1] ويعارض الغزالى نظرية انعقاد الإمامة بالنص بنظرية انعقادها بالشوكة التى تقوم على تأييد الكثرة الغالبة من المسلمين . . . فالإمامة فى رأيه « تقوم بالشوكة ، وإنما تقوى الشوكة بالمظاهرة والمناصرة والكثرة فى الأتباع والأشياع ، وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح »[2] . . . وهو فى هذا الرأى يأخذ بنظرية انعقاد الإمامة بالشوكة ، ولكنها شوكة يجب أن تقوم على اختيار لا على قهر مادى فحسب مثلما جوز ذلك ابن تيمية فيما بعد .

*

ويستتبع هذا الرأى من الغزالى إرسال الحجة بعد الحجة لدحض نظرية « النص » التى تقول بها فرق الباطنية ، وينتهى من هذه المحاجة بتلخيص

---

(١) المستظهرى ص ٦٣ .
(٢) المستظهرى ص ٦٢ .

حجج النفى والإثبات فى قوله :

« قلنا إنما يستبين وجه دلالة الكثرة من فهم مأخذ الإمامة . وقد بان أنها ليست مأخوذة من النص كما قررناه فى الباب السابع ، ونبهنا على حماقة من يدعى تواتر النص من كل واحد منهم على ولده . بل بينا جهل من يدعى ذلك فى على رضى الله عنه . فإن ذلك لو كان، لاستدل به على، ولم يعجز عن إظهاره ، ولا رضى به . فهو الذى جر العساكر والجنود فى زمان معاوية ، حتى قتل من أبطال الإسلام فى تلك المعارك ألوف ، ولم يكترث بقتلهم ، فما الذى كان نزعه وأشياعه عن الاستدلال بنص رسول الله (صلعم) . وقد بينا أن ذلك يقابله دعوى البكرية فى النص على أبى بكر رضى الله عنه ، ودعوى الروندية فى النص على العباس رضى الله عنه . فإذا بطل تلقى الإمامة من النص لم يبق إلا الاختيار من أهل الإسلام ، والاتفاق على التقديم والانقياد . وعند ذلك يبين أنه (إن) وقع الاتفاق على نصب واحد ، كما اتفقوا فى بداية إمامة العباسية ، فمن طمح إلى طلبها لنفسه كان باغياً . فإنهم لو اختلفوا فى مبدأ الأمور ، وجب الترجيح بالكثرة فى ذلك عند تقابل العدد وتقاربهم . فكيف إذا أطبق كل من شرقت عليه الشمس شارقة وغاربة ، لم يخالفهم إلا فئة معدودة وشرذمة يسيرة لا يؤبه ولا يعبأ بهم لشذوذهم بالإضافة إلى الخلق الكثير ، والجم الغفير الذين هم فى مقابلتهم[1] . »

وهكذا نرى أن الغزالى قد كان من الواقعية بحيث إنه أدرك أن « السيادة » هى الصفة المميزة للدولة ، ولكنه صاغها فى قالب ديموقراطى شعبى وقالب روحى إلهى . وصبغها بتجربته العامة والخاصة فى عصره ، إلى درجة جعلته

---

(١) المستظهرى ص ٦٣ .

يعلن أنه قد وصل فى نظام الحكم إلى مذهب خاص به يشير إليه بقوله : « مذهبنا فى الإمامة » . وهو فى هذا يشبه ممن جاء بعده فى الفكر السياسى « جان بودان » ، المفكر ورجل القانون الفرنسى الذى دفعته ظروف الفتن الدينية فى القرن السادس عشر إلى إعلان نظرية السيادة فى الدولة الحديثة مع اشتراط شروط أقرب إلى الشروط التى اشترطها الإمام الغزالى ، وهو المفكر ورجل القانون الإسلامى . فهو يؤكد أن مذهبه فى الدولة وتعريف نظرية السيادة يقوم على تفسيره لمصدر الإمامة أو مأخذها على حد تعبيره . فالمصدر أو المأخذ هو الذى يفرق بين الإمامة الصحيحة والإمامة المزيفة .

*

أما عن مصدر الإمامة فيذهب الغزالى إلى :

١ ـ أن تخصيص المبايعين بعدد معين نوع من التحكم ، ويكفى أن يقوم شخص واحد بعقد البيعة للإمام إن « كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال »[١] ، وإذا أيد جانباً أيدته الجماهير ، ولم يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته « فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى إذا فى موافقة الجماهير ، فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم »[٢] .

٢ ـ وأن ليس المقصود من الشخص المبايع أو الشخصين أو الثلاثة المبايعين ذواتهم أو أنفسهم وإنما المقصود مقدرتهم على أن يعبئوا الرأى العام لمناصرة الإمام الذى يبايعونه . وهو يقول فى ذلك : « وليس المقصود أعيان المبايعين ، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع ، وذلك يحصل بكل مستول مطاع . ونحن نقول لما بايع عمر أبا بكر رضى الله عنهما انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته »[٣] .

---

(١) المستظهرى ص ٦٤ .

(٢) المستظهرى ص ٦٥ .

(٣) المستظهرى ص ٦٥ .

٣ — وأن إرادة صاحب الشوكة الذى يبايع الإمام ، وإرادة من يتلونه فى مبايعته جرياً وراء رأيه ليس أمراً راجعاً إلى إرادة فرد أو إرادة أفراد وحسب ، وإنما تلك إرادة الله، فهو يختص من عباده من يصرف إليه قلوب الناس ويوجهها إلى تأييده . ومن ثم كان مصدر التفاف القلوب حول من يبايع الإمام أو الخليفة أول ما يبايع ، واتجاهها إلى الإمام عقب متابعة شخص واحد أو أشخاص . . . وهكذا نرى أن اختيار الإمام وإن كان موقوفاً على مشيئة زعيم أو أكثر من زعيم ، ومشيئة الكثرة الغالبة من الشعب ، إلا أنه اختيار هو فى الواقع « قهرى » فهو اختيار الله قبل اختيار الناس . وهو يعارض بهذا التفسير القدسى ما يحيط به الباطنية الإمامة فى مذهبهم من تقديس ، ويضفى على الخلافة العباسية ما يعتقد أنه القداسة الحقيقية ، لا القداسة المزيفة التى ينسبها الباطنيون إلى نص مكذوب على رسول الله . فصوت الشعب من صوت الله ، وهو صادر صدوراً قهرياً عن منبع الإرادة الإلهية . ويصف الغزالى هذا المنهج فى الاختيار فى قوله :

« وقد لاح لك الآن كيف ترقينا من هذه البغاصة المظلمة، وكيف دفعنا ما أشكل على جميـــع جماهير النظار من تعيين المقدار فى عدد أهل الاختيار ، إذ لم نعين له عدداً، بل اكتفينا بشخص واحد يبايع وحكمنا بانعقاد الإمامة عند بيعته، لا لتفرده فى عينه ، ولكن لكون النفوس محمولة على متابعته ومبايعة من أذعن هو لطاعته ، وكان فى متابعته قيام قوة الإمام وشوكته ، وانصراف قلوب الخلائق إلى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقتضيه الحال فى كل عصر ، ليس أمراً اختيارياً يتوصل إليه بالحيلة البشرية ، بل هو رزق إلهى يؤتيه الله من يشاء . فكأنا فى الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار شخص واحد ، وفى الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه ، إلا أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص، وإنما المصحح

لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته ، والانقياد له فى أمره ونهيه ، وهذه نعمة وهدية من الله تعالى ، فإذا أتاحها لعبد من عباده ، وصرف إلى محبته وجوه أكثر خلقه ، كان ذلك من الله تعالى لطفاً فى اختياره لخلافته ، وتعيينه للاقتداء بأوامره فى تفقد عباده ،وذلك أمر لا يقدر كل البشر على الاحتيال لتحصيله . فلينظر الناظر إلى مرتبة الفريقين إذ نسبت الباطنية أنفسها إلى أن نصب الإمام عندهم من الله تعالى ، وعند خصومهم من العباد ، ثم لم يقدروا على بيان وجهة نسبة ذلك إلى الله تعالى ، إلا بدعوى الاختراع على رسوله فى النص على على ، ودعوى بقاء ذلك فى ذريته بقاء كل خلف لكل واحد ، ودعوى تنصيصه على أحد أولاده بعد موته،إلى ضروب من الدعاوى الباطلة . ولما نسبونا إلى أنا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا ، ونقموا ذلك منا ، كشفنا لهم بالآخرة أنا لسنا نقدم إلا من قدمه الله . فإن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة،والشوكة تقوم بالمبايعة ، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة . وهذا لا يقدر عليه البشر ، ويدلك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عموماً ، وعن المشايعة للدولة المستظهرية أيدها الله بالدوام خصوصاً ، لأفنوا أعمارهم فى الحيل والوسائل وتهيئة الأسباب والوصائل ، ولم يحصلوا بالآخرة إلا على الخيبة والحرمان . فهذه طريق إقامة البرهان على أن الإمام الحق هو المستظهر بالله ، حرس الله ظلاله فى هذا العصر .(١) »

*

---

(١) المستظهرى ص ٦٥ — ٦٦ .

ونحن إن نظرنا إلى مذهب الغزالى فى تولية الإمام القائم على الاختيار الربانى القهرى فى ضوء من سبقه ومن جاء بعده من المفكرين السياسيين نصل إلى النتائج الآتية :

١ ـ أنه نتيجة لهذا التحليل ونسبته الإمامة الحقيقية إلى الله ، جعل الثورة عليها بغيا ، ويستحق المطالب بها غير الإمام القائم ما يستحقه البغاة من جزاء وعقاب . وهو فى هذا يشبه هيجل ، الفيلسوف الألمانى ، ممن أتوا بعده . فالزعيم عند هيجل ، أشبه بالإمام عند الغزالى ، كلاهما قد اختارته العناية الإلهية ليقود شعبه وعصره فى مدارج التطور العالمى المقدر المرسوم . وكلاهما يأخذ بنوع من أنواع الإرادة الظاهرة ، والإرادة الحقيقية ويدخل فى تنظيم الدولة عنصراً خفياً أشبه فى فعله بما قد سماه آدم سميث « اليد الخفية » ، وما سماه هيجل « بالمبدأ الإلهى » وما سماه الغزالى « بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة » .

٢ ـ يختلف الغزالى عن «جون لوك»، فى أن الغزالى قد عارض التفسير الدينى الذى قدمه الباطنية لتبرير انعقاد الإمامة ، بتفسير دينى آخر اعتقد أنه الصواب وأنه يصل إلى الله ذاته وينبثق منه . ومن ثم قاوم الفكرة الثورية التى كان الباطنية يدعون إليها بفكرة محافظة . ولكن «جون لوك» قاوم التفسير الدينى للملكية الذى قدمه «سير روبرت فلمر» للمحافظة عليها بتفسير مادى يقوم على الاختيار الشعبى وحده دون تدخل من قوى خفية ، وبذلك أصبح مبدأ الاختيار فى يده مبدأ ثورياً ، على حين أنه قد استعمله الغزالى كمبدأ من مبادئ المحافظة على نظام الحكم القائم .

٣ ـ أضفى الغزالى فى تفسيره للإمامة طابعاً روحياً على مبدأ الاختيار الذى تقرر من قبله فى نظام الخلافة الإسلامية الأولى ، والذى أجمع عليه فقهاء السنة . ومن يقرأ شرح الغزالى للإمامة بعد أن يقرأ شرح الماوردى لها يحس بالفرق بين الأسلوبين فى تطبيق فكرة واحدة على موضوع واحد ،

فالماوردى يقرر صراحة عمل الاختيار الظاهرى على حين أن الغزالى ينسب عمل الاختيار الظاهرى إلى الاختيار الإلهى .

*

وهكذا نرى الغزالى الفقيه المسلم فى دور الفيلسوف السياسى الذى يتفاعل مع الحياة العامة ويصور دروسها التى تمليها تجربة العصر . ولكنه يضيف إليها تجربة الدولة الإسلامية فى أسمى معانيها ، مما يضفى على التجربة العابرة تجربة الإسلام الخالدة فى أن عامل السياسة فوق غيره من العوامل أداة السعادة فى الدنيا والآخرة على حد تعبيره .

— ٢٢

الأستاذ خالد معاذ

دمشق أيام الغزالي



دمشق أيام الغزالي

بين أوراق مدونات عن الغزالي كنت جمعتها أثناء بحثي عن هذه المدينة. ورجعت إلى هذه المدونات ، لمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لولادة الغزالي ، وإذ هي ثلاث : الأولى عن الزاوية الغزالية في دمشق ،والثانية عن المكان الذي سكنه فيها ، والثالثة ترجمة مختصرة لحياته ، يضاف إلى ذلك بعض الصور والرسوم والمخططات التي تتعلق بالأمكنة .

وما كنت أتوقع أن أجد عن الغزالي بين وثائقي أكثر من هذا ، لأن بحوثي لا تهتم بالأعلام إلا بمقدار ما يكون لهؤلاء من علاقة بأثر من الآثار العربية ، أو بمقدار إسهامهم في خطط الشام وعمرانها، ذلك أن شاغلي الذي انقطعت له هو دراسة الآثار الإسلامية والفن العربي . وعلى هذا الأساس سيكون بحثي مقتصراً على الحديث عن أحوال دمشق أيام الغزالي ، بعد إشارة عابرة إلى الأسباب التي دعته إلى الإقامة في هذه المدينة .

لا بد لنا بادىء الأمر من أن تتساءل : لماذا هجر الغزالي بغداد واختار الرحيل إلى دمشق على الرغم من أنه كان يتولى في بغداد التدريس في المدرسة النظامية أربع سنوات كان طوالها موضع إعجاب العلماء بعلمه الغزير وثقافته الواسعة مع العلم أن النظامية كانت من أعظم مدارس العالم الإسلامي وأرفعها شأناً .

إن الغزالي يجيبنا عن شطر من هذا السؤال . يجيبنا عن سبب تركه بغداد ، فيقول في المنقذ :

« وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى وأن رأس هذا كله قطع علاقة

القلب من الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق » .

« ثم لاحظت أحوالى ، فإذا أنا منغمس فى العلائق وقد أحدقت بى من الجوانب ، ولاحظت أحوالى وأهمها التدريس والتعليم فإذا أنا مقبل فيها على علوم غير مهمة ولا نافعة فى طريق الآخرة . »

إلى أن يقول :

« فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها إلى المُقام ، ومنادى الإيمان ينادى : الرحيل ، الرحيل » .

ولم يزل يتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة حتى جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار إذ أقفل الله على لسانه حتى اعتقل عن التدريس فكان يجاهد نفسه أن يدرس يوماً واحداً تطييباً للقلوب المختلفة إليه فكان لا ينطق لسانه بكلمة واحدة . وأثر ذلك فى صحته حتى اعتل ونفض الأطباء يدهم منه قائلين : « لا سبيل إليه بالعلاج إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم » .

ويوفق أخيراً إلى الخروج من بغداد بعد أن أظهر الخروج إلى مكة ، وهو يدبر فى نفسه سفر الشام حذراً من أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمه المُقام فى الشام ، فتلطف بلطائف الحيل فى الخروج من بغداد على عزم ألا يعاودها أبداً . لأنه يريد أن يتخلص نهائياً من مدينة تربطه فيها علائق ظهر له أخيراً أنها ليست نافعة فى طريق الآخرة ، علائق تحول بينه وبين الانقطاع إلى هواه العميق : العبادة والتصوف .

ولا بد أن الباحثين الأجلاء الذين يسهمون فى هذا المهرجان سيدرسون الأسباب العميقة التى فجرت فى نفس الغزالى هذه الأزمة التى أوشكت أن

تودى به . ولا بد لهم أن يذكروا طرفاً من نشأته فى طوس ، وأن أباه كان يغزل الصوف ويبيعه فلما حضرته الوفاة ، كما يذكر السبكى فى الطبقات ، وصّى بالغزالى وأخيه أحمد صديقاً له متصوفاً وقال له : « إن لى لتأسفاً عظيما على تعليمى الخط وأشتهى استدراك ما فاتنى فى ولدى هذين فعلّمهما ولا عليك أن تنفد فى ذلك جميع ما أخلفه لهما » فلما مات أقبل الصوفى على تعليمهما إلى أن فنى ذلك النزر اليسير الذى خلفه لهما ، وتعذر على الصوفى القيام بقوتهما فقال لهما : « اعلما أنى قد أنفقت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجل فى الفقر والتجريد بحيث لا مال لى فأواسيكما به . وأصلح ما أرى لكما أن تلجآ إلى مدرسة ، فإنكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما » . ففعلا ذلك وكان الصوفى هو السبب فى سعادتهما وعلو درجتهما . كان الغزالى يحكى هذا ويقول : « طلبنا العلم لغير الله فأبى إلا أن يكون لله » .

كل هذا يدل على أن الغزالى تغلبت عليه أخيراً نشأته الصوفية ، ولم يبق له رجاء ، حينما بلغ ما بلغ من العلم والمنصب فى الثامنة والثلاثين من عمره ، إلا فى حياة الزهد والعبادة والتصنيف . ولذلك قرر الانقطاع لها .

*

ونحن لا نقف عند هذه المسألة طويلا لأنها تخرج بنا عن خطة بحثنا وإنما نعود إلى الشطر الآخر من سؤالنا لماذا اختار أبو حامد الشام ودمشق على الأخص ؟ .

رأينا أن الغزالى قد نشأ نشأة دينية . كان أبوه يحب مخالطة الفقهاء، وكان معلمه الأول صوفياً ، والشام ذائعة الصيت ، رويت أحاديث كثيرة فى بركتها وفضائلها واشتهر عنها أن حياة الزهاد والمتعبدين والمتصوفة فيها ميسورة موفورة وأسباب العزلة والاعتكاف متوافرة ولا سيما أن الغزالى لم يسبق له أن أقام فى دمشق علائق تعيقه عن غاياته فى التعبد والتصنيف .

غادر الغزالى بغداد فى أوائل شهر محرم سنة تسع وثمانين وأربعمائة هجرية ولما كانت الرحلة بين بغداد ودمشق تستغرق حوالى أربعين يوماً

فيكون الغزالى قد دخل دمشق قبيل أو بعيد الخامس عشر من صفر من السنة المذكورة . ونحن نعتمد هذا التحديد استناداً إلى كلام الغزالى نفسه الذى ألمعنا إليه فى صدر هذا الكلام من أن تردده بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة ، استمر قريباً من ستة أشهر أولها رجب . ويقع منتصف شهر صفر من هذه السنة الذى نفترضه ميقاتاً لدخول الغزالى دمشق فى أوائل شهر شباط من سنة خمس وتسعين وألف ميلادية ،وكان عمره آنذاك تسعاً وثلاثين سنة .

وتجدر الإشارة إلى أن ابن كثير يقول :

« فى صفر من سنة تسع وثمانين درّس الشيخ أبو عبد الله الطبرى بالنظامية ولاه إياها الوزير فخر الملك أبو المظفر بن نظام الملك وزير السلطان برقيارق » .

ونحن نثبت هذا الخبر هنا مع أن المصادر اتفقت على أن الغزالى أناب عنه أخاه فى التدريس بالنظامية .

إن الأخبار عن حياة الغزالى فى دمشق نادرة جداً ، وهى لا تتعدى بعض الحكايات التى رواها المؤرخون . والخبر الصحيح عن هذه الفترة هو ما رواه أبو حامد فى المنقذ من أنه سكن منارة الجامع . والأثر الوحيد الذى تركه فى دمشق هو نسبة زاوية الشيخ نصر القدسى فاشتهرت باسم الزاوية الغزالية بعد أن كانت تعرف بزاوية الشيخ نصر ذلك على الرغم من شهرة الشيخ نصر ومكانته عند أهل الشام ، وعلى الرغم من أن الغزالى لم يدرس فى هذه الزاوية أو المدرسة كما يسميها بعض المؤرخين ، لأنه انقطع عن التدريس منذ أن غادر بغداد ومدرستها النظامية . وما تردده إلى الزاوية الغزالية إلا من قبيل التعبد .

ولا بد للباحث من أن يتساءل عن سبب ندرة أخبار الغزالى فى دمشق مع علو مكانته وشهرته الواسعة . والجواب ، استناداً إلى ما كتبه هو ، فى أن أبا حامد آثر حياة الزهد والتعبد والانزواء كما أشرنا فى صدر هذا الكلام .

لقد كان الرجل جاداً فى عزمه على الانقطاع إلى العبادة والاعتكاف والزهد لأنه لو أراد عَرَض الدنيا لكان له من علمه وشهرته ، ما يفتح أمامه سبل الجاه والعيش الرغيد .

وإننا نلاحظ أنه على الرغم مما يزعم بعضهم ، لم يسع إلى دخول أحد دور المتصوفة التى كانت تعرف بالخانقاه . وقد كان فى زمنه ثلاث منها وهى خانقاه السميساطية ، والقصر ، والطواويس . وكان لهذه الدور أوقاف وموارد وافرة وصفها لنا فيما بعد ابن جبير فى رحلته قائلا :

« أما الرباطات التى يسمونها بالخوانق فكثيرة وهى برسم الصوفية ، وهى قصور مزخرفة يطّرد فى جميعها الماء على أحسن منظر يبصَر » .

ويقول عن حياة المتصوفة فى هذه الدور :

« وهذه الطائفة الصوفية هم الملوك فى هذه البلاد لأنهم قد كفاهم الله مؤن الدنيا وفضولها وفرّغ خواطرهم لعبادته من الفكرة فى أسباب التعايش وأسكنهم فى قصور تذكرهم قصور الجنان ، فالسعداء الموفقون منهم قد حصل لهم بفضل الله تعالى نعيم الدنيا والآخرة » .

ويقول فى موضع آخر :

« ومن أعظم ما شهدناه لهم موضع يعرف بالقصر وهو صرح عظيم مستقل فى الهواء ، فى أعلاه مساكن لم ير أجمل إشرافاً منها ، وهو من البلد بنصف الميل ، له بستان عظيم يتصل به » .

كل هذا كان من شأنه أن يغرى إنساناً نشأ على الصوفية وأثنى على مذهبهم وأراد الانقطاع إلى العبادة . ولكن الغزالى آثر أن يكتفى من الدنيا بمنارة المسجد الجامع يكون فيها بمعزل عن الرفاه ووثارة العيش . وكان يلبس القطن الخشن (الخام) ويحيا حياة الفقراء الزهاد .

وكان العيش متيسراً حتى بالنسبة للمتعبدين الزهاد من غير الصوفية .

ويقول ابن جبير فى ذلك :

« ومرافق الغرباء بهذه البلدة أكثر من أن يأخذها الإحصاء ولا سيما لحفاظ كتاب الله عز وجل ، والمنتمين للطلب . »

إلى أن يقول :

« فهذا المشرق بابه مفتوح لذلك فادخل أيها المجتهد بسلام وتغنم الفراغ والانفراد قبل علق الأهل والأولاد وتقرع سن الندم على زمن التضييع » .

ولكننا نعتقد أن الغزالى لم يرحب بالإفادة من هذه المرافق لأن ابن كثير يشير إلى أنه خرج عن الدنيا بالكلية ، وأقبل على العبادة وأعمال الآخرة ، وأنه كان يرتزق من النسخ . ونحن نميل إلى تصديق هذا القول لما فيه من انسجام وطبيعة الغزالى وأخلاقه ، وبقوله فى المنقذ :

« فكنت أعتكف مدة فى مسجد دمشق ، أصعد منارة المسجد طوال النهار ، وأغلق بابها على نفسى . »

ولما اضطر فيما بعد إلى الرجوع إلى وطنه قال :

« فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه » .

*

والآن ننتقل إلى القسم الآخر من بحثنا : دمشق أيام الغزالى

لما حل الغزالى فى دمشق كانت السلطة بين يدى دقاق بن تتش ابن ألب أرسلان السلجوقى ، وسلجوقيو دمشق فرع من سلاجقة الشرق الذين هم قبائل تركية هاجرت من أواسط آسيا ، بزعامة رئيسها سلجوق بك ، إلى ما وراء السند ثم خراسان حيث تأثروا تأثراً كبيراً باحتكاكهم بالمدنية والثقافة العربية وقد اعتنقوا الدين الإسلامى فأصبحوا شديدى التمسك بأهدابه

يدافعون عنه بحرارة وحماسة . وبينما كان العرب منصرفين ، وقد بلغت مدنيتهم شأواً بعيداً من حيث النضج والترف والسعة ، إلى العناية بالفنون والآداب التى تستدعيها حياة السلم . كان السلاجقة أمة شديدة البأس أخذت تسعى إلى دعم الإسلام ونشره وبسط نفوذه .

وقد أصبح السلاجقة بزعامة طوغرل بك الشعب المسيطر على آسيا . ومنح الخليفة القائم بأمر الله طغرل بك لقب السلطان ، على أثر انتصاره للخليفة فى حادثة معينة . ذلك أن أحد الموالين للفاطميين قد خلع الخليفة فجاء طغرل بك وأعاده إلى الخلافة فكافأ القائم طغرل بك بتاجين يرمزان إلى السلطة على العرب والعجم ، وخلع عليه سبع حلل رمزاً للممالك الإسلامية السبع وأصبحت السلطة الحقيقية فى يد السلاجقة ولم يبق للخلافة العباسية فى أيامه غير السلطة الروحية والخطبة فى المساجد .

وسار سلجوقيو دمشق سيرة أبناء عشيرتهم فى الشرق فحكموا بالعدل وحرصوا على إحقاق الحق ورفع المظالم عن الرعية ومناصرة المساكين والضعفاء متمسكين بالسنة وإبطال البدع . وقد أزالوا أثر الدعوة الفاطمية من الشام فارتاح لهم أهل الشام وانبسطت قلوب الرعية .

وزاد من تعلق الناس بهم حرصهم على الجهاد فى سبيل الله ولا سيما حينما هاجم الصليبيون الشام فهب السلاجقة للدفاع عنه ومن حولهم أهل الشام والغوطتين .

إذن ، لما حل الغزالى فى دمشق كانت السلطة فى يد السلاجقة ، وكان قد مضى على وجودهم فيها حوالى عشرين عاماً . ففى سنة ٤٦٨ ثمان وستين وأربعمائة هجرية الموافقة لسنة ١٠٧٥ خمس وسبعين وألف ميلادية أيام الخليفة المقتدى بأمر الله العباسى وسلطنة ألب أرسلان السلجوقى ، أغار مقدم السلجوقيين فى الشام ، وأحد قواد ألب أرسلان ، اتسز بن اوق على دمشق وأدال دولة الفاطميين فيها ووطد السلجوقيين .

وبعد أربعة أعوام ، أى فى سنة ٤٧٢ اثنين وسبعين وأربعمائة هجرية والموافقة لسنة ١٠٧٩ تسع وسبعين وألف ميلادية حاول الفاطميون استعادة دمشق فطلب القائد اتسز النجدة فأنجده تتش ابن ألب أرسلان أخو السلطان ملكشاه الذى خلف ألب أرسلان فى السلطنة ، ولكنه قتل اتسز واستولى على دمشق وملكها حتى وفاته عام ٤٨٨ ثمان وثمانين وأربعمائة هجرية إذ تولى إمارتها ابنه الملقب دقاق أبو النصر المعروف بشمس الملوك . وفى أوائل حكم أبى النصر هذا بدأت الحروب الصليبية .

قلنا إن الشام كانت ذائعة الصيت فى المشرق والمغرب كليهما . وكان الناس يقصدونها من أربعة أطراف العالم الإسلامى لشهرتها هذه فى الجاهلية والإسلام ، كما قال اليعقوبى ، ولكونها ينبوعاً من أهم ينابيع العلم والمعرفة فى الإسلام ، فكانت قبلة طالبى العلم فى فروعه كافة ولا سيما القراءة والحديث والتفسير والفقه . ولقد زخرت دمشق دائماً بأكابر القراء والمحدثين والمفسرين والفقهاء . أضف إلى ذلك أنها كانت ملجأ للزهاد والمتعبدين والمتصوفين لما اشتهرت به من المرافق الكثيرة التى تنفق على هؤلاء إنفاقاً سخياً . فكانت دمشق لا تكاد تخلو من عالم كبير جاءها من الشرق أو الغرب للسماع أو المدارسة .

وقد كان لموقعها الجغرافى المهم ، وكونها عقدة للمواصلات بين الشرق والغرب ، وملتقى للقوافل وعلى الأخص طريقاً للحج ومنتجعاً للحجيج فى رحلتهم الطويلة ، كان لهذا كله أثر فى إقبال العلماء وطالبى المعرفة عليها . حتى أن بعضهم كان يتخلف عن الاستمرار فى رحلته ويظل فى دمشق عاماً أو أعواماً يفيد ويستفيد خلالها ثم يعاود سفره إلى الغاية التى كان وضعها نصب عينيه قبل حلوله فى دمشق .

لما جاء السلجوقيون إلى دمشق كانت هذه حالها ، فساروا فى أثناء حكمهم سيرة من شأنها أن تبقى على هذه الشهرة بل تغنيها ، ذلك لأن عقيدتهم توافق

اعتقاد الأكثرية وتتمشى مع ما وجدوه فى دمشق من مؤسسات دينية فكان أن بذلوا الجهد فى أن تظل دمشق أحد مناهل العلم والمعرفة والدين .

إذن ، فقد كان السلاجقة مؤمنين موقنين مثل الأكثرية العظمى من أهل دمشق ، بل كانوا أشد تعصباً للدين الإسلامى وأكثر حماسة لسنة النبى . ولما كانوا قد تأثروا بالعرب وتثقفوا بالثقافة العربية فقد كانوا حريصين على صون التراث العربى وحفظه .

ومن مآثرهم ، فضلا عن عنايتهم بالعلم وحدبهم على العلماء ، اهتمامهم بأضرحة الصحابة والتابعين والشهداء الذين دفنوا فى دمشق فى صدر الإسلام . فكانوا يتفقدون أماكنهم ويظهرون رموسهم ويجددون قبورهم ويجعلون عليها شواهد جديدة يعينهم فى ذلك رغبة أهل المدينة ومؤازرتها .

وقد أهمل المؤرخون ذكر هذه المآثر والتنويه بها ، ونحن إنما استندنا فيما نقول إلى أسلوب الخط الكوفى وإلى المقارنة مع الشواهد التى ترجع إلى ذلك العهد .

من أهم هذه الشواهد التى جددها السلجوقيون شاهدة قبر الصحابى أبى الدرداء ، والتابعية أم الدرداء ، والصحابى الجليل أبى بن كعب ، وكعب الأحبار ، وبلال مؤذن الرسول .

وجدير بالذكر أن بعض هؤلاء الأعلام لم يدفنوا فى دمشق بل كانت لهم فيها مشاهد يتبرك بها الناس ، فحسب السلاجقة أنها قبورهم فوضعوا عليها الشواهد أسوة بما يصنع للقبور .

ولكن أكبر مآثرهم أنهم شرعوا فى إعادة بناء المسجد الأموى الذى كان قد احترق وتهدم عام ٤٦١ هجرية — ١٠٦٨ ميلادية ، أى قبل دخولهم دمشق بثلاثة أعوام ، على أثر المعارك التى نشبت بين المشارقة والمغاربة ، واستمرت عمليات البناء إلى ما بعد رحيل الغزالى عن دمشق . ولكن المؤرخين ، سواء منهم المعاصرون والمتأخرون ، لم يذكروا شيئاً عن هذه المأثرة أيضاً .

ولولا الكتابات التاريخية التى لا تزال ماثلة فى المسجد الأموى لطمس الزمن عملهم المجيد ذاك .

وكانت دمشق فى عهد السلجوقيين تزخر بمئات المساجد التى جددوا عدداً منها غير أن المسجد الأموى هو الوحيد الذى كانت تقام فيه صلاة الجمعه جرياً على العادة التى كانت متبعة من أن الخطبة يلقيها أمير المؤمنين فى مسجد واحد من كل مصر .

وظل الحال فى دمشق كذلك إلى أن أنشئت الصالحية بعد قرن من الزمن فاعتبرت ربضاً من أرباض دمشق منفصلة عنها تماماً فأنشئ فيها أول مسجد بعد الأموى .

هذا وكان السلجوقيون أول من أسس المدارس فى دمشق أسوة بسلجوقيي الشرق الذين سنوا هذه السنة الحميدة ، حتى بلغ عدد المدارس التى أنشئت فى عهدهم أكثر من عشر . والغزالى لم يدرك إلا واحدة ، هى المدرسة الصادرية التى كانت مختصة بالمذهب الحنفى . ولعل هذا سبب إغفال ذكرها بين أخبار الغزالى .

واهتم السلجوقيون بالصوفية والمتصوفة فأنشئوا لهم دارين ، الأولى عرفت بخانقاه القصر والثانية عرفت بخانقاه الطواويس .

ولم يقتصر نشاط السلجوقيين فى العمران على المنشآت الدينية أو العلمية بل تعداه إلى العمارة الدفاعية والمدنية إذ باشروا فى تجديد السور ، ووضعوا أسس القلعة الحالية على أنقاض قلعة قديمة ، وبنوا داراً للإمارة سميت « دار المسرة » وجعلوا بجانبها حماماً .

وسرى هذا النشاط إلى سكان المدينة لما استتب الأمن واستقرت الأحوال وعم الرخاء والرفاهية فتجاوزت المدينة السور شمالا ، وبنيت القصور التى تشبه الفيلات فى أيامنا هذه واشتهر المكان الذى بنيت فيه بالفراديس . وكان من أجمل مغانى المدينة تحيط به الحدائق والبساتين ويشرف على بردى والخضرة التى تحف به .

إن منشآت العهد السلجوقى أقدم المبانى التى ظلت بعض آثارها قائمة . ودراسة تاريخ العمارة فى هذا البلد وتطورها خلال العصور المتعاقبة يبدأ من هذا العهد نفسه . وهذا أمر يضفى على هذه المبانى أهمية بالغة ومن المؤسف أن هذه الآثار نادرة .

هذا ونظن أن الغزالى لم يهتم كثيراً لما كان يدور حوله من نشاط عمرانى ، أو سياسى لأن هواه كان منصرفاً إلى التراث الدينى الخالد ، ولعله كان يتردد إلى أمكنة الزيارة مثل كهف جبريل فى قاسيون ، ومهد عيسى فى الربوة ، ومقام إبراهيم فى برزة ، وقبور الصحابة والتابعين والشهداء .

ولا نخاله اهتم لبهرج الطبيعة التى كانت تزين دمشق ، على الرغم من أن دمشق كان لها إذ ذاك ربوتها ونيربها وسهمها وشرفاها الأعلى الشمالى والقبلى وميدانها الأخضر وفراديسها التى كانت تعتبر من أجمل متنزهات الدنيا . .

*

والحديث عن دمشق وخططها وآثارها فى عهد الغزالى يطول ، ولكننا نكتفى بهذا القدر لعلنا نسهم فى إحياء ذكرى هذا العالم الفذ والباحث المخلص الكريم ، بإحياء بعض ذكريات المدينة التى اختارها زمناً لاعتكافه وتفكيره وبحثه ونجواه .



الخميس ٣٠ مارس سنة ١٩٦١

جلســة المســاء



— ٢٣

الدكتور مصطفى جواد

عصر الإمام الغزالي



٢ عصر الإمام الغزالى

يعد الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد الغزالى من أعلام القرن الخامس للهجرة النبوية العظيمة ، وإن أدرك خمس سنوات من القرن السادس ، وهذا التحديد السنوى مألوف ومفيد فى البحث عن سير الأعلام ، والفوقة من العلماء ؛ لأنه يكون كالإطار للتصوير ، وكالفاصلة للتعبير ، وكالصاحب للمصحوب ، والشغاف للقلوب .

والقرن الخامس للهجرة حافل بالتطورات الاجتماعية والتطور الثقافى والأحداث والحوادث السياسية ، وظهور الإنسان فى عصر من العصور ، وفتحه عينيه على قرن من القرون هما من حيز المقادير ، والأمور الخارجة عن الاختيار والتخيير ، ولذلك أوجب المؤرخون العصريون أن يكون لعصر الرجل أثر فى سيرته كائناً ما كان ، وأضاف غيرهم مؤثراً جديداً هو الاتفاق أى ما يسميه الفرنسيون « لوهزارد Le Hazard » وقد مثله الشاعر العربى أيسر تمثيل ، وسبق إلى بيانه غير جيل بقوله :

لا تلم كفى إذا السيـف نبا صح منى العزم والدهـر أبى

ولد الإمام الغزالى فى بعض الروايات بقرية غزالة ، من قرى طوس فى كورة خراسان ، وكورة خراسان ، من البلاد الشافعية المذهب ، فإذا قيل قديماً هذا خراسانى ، قيل إن مذهبه شافعى ، وكان ميلاده ، كما هو معلوم ، سنة ٤٥٠ أو سنة ٤٥١ على قول آخر ، فالأول تقابل سنة ١٠٥٨ الميلادية ، والثانية تقابل سنة ١٠٥٩ الميلادية .

وقيل كان مولد الإمام الغزالى فى مدينة طوس بخراسان على نحو من عشرة فراسخ من نيسابور قصبة الكورة .

قلت : إن كورة خراسان كانت فى ذلكم العصر شافعية المذهب ، وكانت ما وراء النهر حنفية المذهب ، ويمتد المذهب الشافعى نحو الشرق لأن مصدره الشرق حتى يلتقى بالمذهب الحنبلى فى أصفهان ، كما التقى بالمذهب الحنفى فى بلخ ، إذن كان القطر الذى ولد فيه الإمام الغزالى ، والبلد الذى رأى نور الحياة فيه ، والمحلة التى نشأ فيها ، والدار التى ربى فيها موجبة أن يكون شافعياً فكان كذلك .

لقد اصطرعت فى عصر الغزالى آراء وعقائد ومذاهب ومقالات كثيرة ، منها ما كانت السياسة قد استغلتها ، ومنها ما الحماسة المذهبية أشعلتها ، ومنها ما جمعت بين الأمرين السياسة والحماسة ؛ ففى عصره ظهر السلجوقيون الحنفيون من التركمان ، وتقوى بهم مذهب الإمام أبى حنيفة النعمان رضى الله عنه ؛ وتوغل فى خراسان ونصره وزيرهم الكبير عميد الملك منصور بن محمد الكندرى ، وبالغ فى نصرته له ، قال تاج الدين السبكى فى طبقات الشافعية الكبرى : « إنه — أى الوزير الكندرى — حسّن للسلطان طغرلبك لعن المبتدعة على المنابر ، فعند ذلك أمر السلطان بأن تلعن المبتدعة على المنابر ، فاتخذ الكندرى ذلك ذريعة إلى ذكر الأشعرية ، وصار يقصدهم بالإهانة والأذى ، والمنع من الوعظ والتدريس ، وعزلهم عن خطابة الجامع ، واستعان بطائفة من المعتزلة ، الذين زعموا أنهم يقلدون مذهب أبى حنيفة وأشربوا فى قلوبهم فضائح القدرية ، واتخذوا التمذهب بالمذهب الحنفى سياجاً عليهم ، فحسنوا للسلطان الإزراء بمذهب الشافعى عموماً ، وبالأشعرية خصوصاً ، وهذه هى الفتنة التى طار شررها فملأ الآفاق أو طال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق ، وعظم خطبها وبلاؤها »[1]. وقال أبو الفرج بن الجوزى « كان عميد الملك شديد التعصب للحنفية » . (المنتظم ٩ : ٢٣) .

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٢ : ٢٧٠) .

إن هذه الحركة غير الموفقة ، هى التى بعثت الوزير قوام الدين نظام الملك الحسن الطوسى الشافعى على إنشاء المدارس النظامية ، نسبة إلى لقبه ، فى المدن الإسلامية الكبرى من المملكة السلجوقية ، وذلك لنصرة العقيدة الأشعرية ، ومحاربة عقيدة الاعتزال فى تلك المملكة ، تلك العقيدة التى استفحلت طوال حكم الدول البويهية ، واشترك فيها الحنفية والإمامية والزيدية ، فضلا عن المعتزلة أنفسهم ، وكان آخر نصير لها الوزير عميد الملك منصور المذكور ، وهى التى أوردته مورد الهلكة ، بسعى الوزير نظام الملك ضد يده فى المذهب والسياسة والمشرب .

وإن حركة نظام الملك فى نصرة الأشعرية الشافعية ، أدركت التوفيق بمساندة الخلفاء العباسيين لها أيامئذ ، وذلك لأنهم تشفعوا فى ذلك العصر ، وصرحوا بتشفعهم ، وألفت الكتب الدينية باسم الخليفة المستظهر بالله ، وهى المسمى كل منها بالمستظهرى ، بعد أن كان تشفعهم ينوس بين الشافعية والحنبلية فى خلافة القادر بالله العباسى ، وابنه القائم بأمر الله معاصر السلطان طغرلبك ، والوزيرين عميد الملك ونظام الملك .

وفى شهر رمضان من سنة ٤٩٤ أمر الخليفة المستظهر بالله بفتح جامع القصر ببغداد ، وأن تصلى فيه صلاة التراويح ، ولم يكن ذلك مما جرت به عادة ، وأمر بالجهر بالبسملة فى قراءة الصلاة ، على وفق مذهب الإمام الشافعى[1]، وكان ذلك آخر ما بقى محتاجاً إلى الجهر من أمور المذهب الشافعى ، فى عاصمة الخلفاء العباسيين ، وكان من أثر مقاومة الاعتزال ببغداد تحت راية الخلفاء ، ما قرأناه من الاضطهاد ، فى سيرة أبى على محمد بن أحمد بن الوليد المعتزلى ، وكان على قول أبى الفرج بن الجوزى : « من دعاة المعتزلة ، وكان يدرس علم الاعتزال ، وعلم الفلسفة والمنطق فاضطره أهل السنة إلى أن يلازم بيته خمسين سنة لا يتجاسر أن يظهر »[2]. وقد توفى أبو على

---

(١) الكامل لابن الأثير فى حوادث تلك السنة . والمنتظم لابن الجوزى فيها .
(٢) المنتظر (٩ : ٢٠) .

ابن الوليد فى سنة ٤٧٨ وعمر الغزالى يومئذ خمس وعشرون سنة .

ومع هذا التشديد على الآراء والمقالات ، والعقائد المخالفة لمذهب الخلفاء العباسيين فى ذلك العصر ، لم يعدم التاريخ أن يسمع من بغداد صوتاً يجهر بالشكوى النفسانية ، والحيرة العقلية ، والصرامة الفكرية وهو صوت ابن الشبل البغدادى الشاعر الحكيم الذى كان ينادى قائلا :

بربك أيها الفلك المدار ... أقصد ذا المسير أم اضطرار ؟
وعندك تُرفع الأرواح أم هل ... مع الأجساد يدركها البوار
فإن يك آدم أشقى بنيه ... بذنب ما له منه اعتذار
فيا لك أكلةً ما زال منها ... علينا نقمة وعليه عار
نُعاقَب فى الظهور وما وُلدنا ... ويُذبح فى حشا الأم الحِوار
وننتظر الرزايا والبلايا ... وبعد فبالوعيد لنا انتظار
فمادا الامتنان على وجود ... لغير الموجديه به الخيار ؟
وكانت أنعماً لو أن كونا ... نخيَّر قبله أو نستشار[1]

توفى ابن الشبل البغدادى ببغداد فى سنة ٤٧٤ وعمر الغزالى أربع وعشرون سنة ، وسارت بشعر ابن الشبل الركبان ، وأخذ يشرق حتى يبلغ خراسان ، ويصغى إليه شاعر نيسابور ، الحكيم المنجم الشهير ، غياث الدين عمر الخيام ، فيقول بالفارسية فى نيسابور نفسها ، معقل الشافعية :

لعبات الأطفال نحن يقيناً ... غير أن الأفلاك تاعب فينا
قد رأينا وجه الوجود سنينا ... مذ خرجنا للعب فيه زمينا
ودخلنا دار الفناء تباعا ... وقضينا شقاوة والتياعا

أبهذا الوجود حكمك جارا

(١) معجم الأدباء (٤ : ٣٨ ، ٤٠) وعيون الأنباء (١ : ٢٤٨) .

أنا لو كان لى على الأفــلاك سلطة الخالق المدير السُّكاك

لنقضت الجميع دون ارتباك وخلقت الأكوان عن إدراك

فينال الأحرار فيها الأمــانى وقطوف الهنــاء منهم دوانى

دون هم أمضّهم أعصارا

واستفحلت فى عصر الإمام الغزالى عقيدة الإسماعيلية النزارية الرهيبة ، بمساعى الحسن بن الصباح الإسماعيلى الجلد ، وقال شمس الدين الذهبى إنما هو صبّاح ، وقال فى تفسير الدعوة النزارية : « كانت فى حدود الثمانين وأربعمائة فيما أحسب ، وكان نزار بن المستنصر بالله بن الظاهر بن الحاكم ، قد بايع له أبوه ، وبث الدعاة فى البلاد بذلك ، منهم صباح صاحب الدعوة ، وكان ذا سمت وذكاء ، وإظهار تنسك ، وله أتباع من جنسه ، فدخل الشام والسواحل فلم يتم له مراد ، فتوجه إلى بلاد العجم ، وتكلم مع أهل الجبال والعتم الجهلة ، من تلك الأراضى . . . وأما نزار فإن عمته خافت منه ، فعاهدت أعيان الدولة على أن تولى أخاه الآمر ، وله ست سنين ، وخاف نزار فهرب إلى الإسكندرية وجرت له أمور ثم قتل بالإسكندرية ، وأما صباح فإنه قرر عند أصحابه أن الإمام هو نزار فلما طال انتظارهم له وتقاضيهم إياه قال : « إنه بين أعداء ، والبلاد شاسعة ، فلا يمكنه السلوك ، وقد عزم أن يختفى فى بطن حامل ويجىء سالماً ، ويستأنف الولادة » . فرضوا بذلك ، ثم إنه أحضر جارية قد أحبلها وقال لهم : قد اختفى نزار فى بطن هذه الجارية ، فأخذوا يعظمونها ويتخشعون لرؤيتها ، ويرتقبون الإمام المنتظر أن يخرج منها ، فولدت له ولداً فسماه حسناً ، وقد حكم على الملاحدة بعد صباح ابنه محمد ثم بعده الحسن بن محمد ابن صباح المذكور ، وكان صباح قد قصد قلعة الموت (على ستة فراسخ من قزوين من الجهة الشمالية) ، وهى قلعة حصينة ، أهلها ضعاف العقول وفقراء ، وفيهم قوة وشجاعة ، فقال لهم : « نحن قوم زهاد نعبد الله فى هذا الجبل ، ونشترى منكم نصف القلعة بسبعة آلاف دينار ، فباعوه له وأقام

فيها ؛ فلما قوى استولى على الجميع ، وبلغت عدة أصحابه ثلثمائة ونيفاً من الرجال ، فبلغ ملك تلك الناحية أن هناك قوماً يفسدون عقائد الناس ، وهم فى تزيد ويخاف من عائلتهم . فنهد إليهم ونزل عليهم ، وأقبل على سكر والتذاذ قبل المناجزة ، فقال رجل من أصحاب صباح اسمه « على اليعقوبى » (من بلدة يعقوبا قرب بغداد) : أى شىء يكون لى عندكم إن أنا أنتكم موتة هذا العدو ؟ فقالوا : يكون لك عندنا ذكران – يعنون أنهم يذكرونه فى تسابيحهم – قال : رضيت ، وأمرهم بالنزول من القلعة ليلا وقسمهم أرباعاً فى نواحى العسكر المحاصرين ، ورتب معهم طبولا وقال : إذا سمعتم الصياح فاضربوا الطبول ...

ثم انتهز على اليعقوبى الفرصة من غرة الملك وهجم عليه بسكين فقتله ؛ ونذر أصحاب الملك بعلى اليعقوبى فقتلوه ، وضرب أولئك الإسماعيلية الطبول فأرجفوا الجيش ، فهاموا على وجوههم ، وتركوا الخيام بما فيها ، فنقل صباح الجميع إلى القلعة وصارت لهم أموال وعتاد واستفحل أمرهم وشرع أهل الجبل من الأعاجم إلى الدخول فى دعوتهم ، وباينوا الذين قتلوا نزاراً بالإسكندرية ، وبنوا قلاعاً ، واتسع تلادهم وبلادهم ، واستنوا الهجوم بالسكاكين اقتداء بما فعل على اليعقوبى ، وروعوا الخلفاء والسلاطين والملوك ، فمنهم من صانعوهم بالتحف والأموال والهدايا ، ثم بعثوا داعياً من دعاتهم فى حدود الخمسمائة أو بعدها إلى الشام يعرف بأبى محمد ، فجرت له أمور إلى أن ملك قلاعاً من بلاد جبل السماق ، كانت فى أيدى النصيرية ... »[1]

أقول : وكانت العقيدة الإسماعيلية النزارية ، من العقائد العدوانية الفتاكة السفاكة للدماء ، لأنها قرنت بطلب الملك ، والملك يستهين بالدماء ، وينشر الدمار والبلاء ، ولقد فتك الإسماعيلية النزارية فى ذلك العصر بجماعة من الخلفاء والسلاطين ، والملوك والأمراء والوزراء والأعيان ، والعلماء والقضاة ،

---

(١) تاريخ الاسلام (نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ١٥٨٢ الورقة ٤١ - ٤٢) .

والولاة والتجار ، حتى الزهاد لم يسلموا من سكاكينهم ، وقد قارن ظهور ملكهم وفتكهم فى بلاد العجم والشام والعراق ، ظهور الإفرنج ، الغزاة المستعمرين باسم الدين، الذين تسموا بالصليبيين ، وكان فتكهم بأمراء المسلمين عوناً للإفرنج على تثبيت أقدامهم ، فى طراز البحر الأبيض وبلاد الشام ، وإن لم يكن ذلك العون على وفق خطة مدبرة ، ومواطأة محررة ، قال ابن الجوزى : «وكان الغزالى قد صنف للخليفة المستظهر بالله كتاباً فى الرد على الباطنية »[1]. وقد طبع هذا الكتاب فى أوربة ، ولعل اتجاه الغزالى بعد التدريس بنظامية بغداد إلى بلاد الشام ، كان من خشيته الإسماعيلية الباطنية ، بعد أن ألف الكتاب المذكور فى نقض مذهبهم ، وذلك قبل أن يمدوا جناحهم الأيمن غير الميمون على بلاد الشام ، ففى سنة ٥٠٧ ﻫ أى بعد وفاة الغزالى بستتين دخل الأمير مودود بن ألتون يكن صاحب الموصل وخاضد شوكة الإفرنج الصليبيين ، فى الحادى والعشرين من شهر ربيع الأول من السنة المذكورة ، دخل الجامع الأموى ليصلى فيه صلاة الجمعة مع طغتكين صاحب دمشق ، فصليا وخرج مودود إلى صحن الجامع ويده فى يد طغتكين ، فوثب عليه إسماعيلى فضربه بسكين كانت معه ، فجرحه أربع جراحات ، وقتل الإسماعيلى فى الحال ؛ وأخذ رأسه فلم يعرفه أحد فأحرق ، وكان مودود صائماً ، فحمل إلى دار طغتكين واجتهد به ليفطر فلم يفعل ، وقال : لا لقيت الله إلا صائماً . فمات من يومه ، وكان الإسماعيلية بالشام قد خافوه فقتلوه غيلة ، وقيل بل خافه طغتكين فوضع عليه من قتله ، قال ابن الأثير : كان خيراً عادلا كثير الخير حدثنى والدى قال : كتب ملك الإفرنج إلى طغتكين بعد موت مودود كتاباً من فصوله : إن أمة قتلت عميدها يوم عيدها فى بيت معبودها لحقيق على الله أن يبيدها »[2].

---

(١) المنتظم (٩ : ١٧٠) .

(٢) الكامل فى حوادث سنة ٥٠٧ ﻫ .

فما كان أجهل القائل وأغفل الناقل: فليت شعرى ما أثر الأمة فى جريمة مجرم خارج عن الإسلام خارج على أئمته ؟ إنها براء منه ومن جريمته .

وخلاصة الأمر أن الإسماعيلية نشروا الرعب والروع ، والفزع والهلع فى البلاد الإسلامية فى عصر الغزالى ، وأصاب مكرهم مختلف الطبقات ، قال أبو الفرج بن الجوزى فى وفيات سنة ٥٠٤ فى سيرة مدرس النظامية بعد الغزالى على بن محمد الكيا الهراسى الشافعى : « درّس بالنظامية ببغداد مدة واتهم برأى الباطنية فأخذ ، فشهد له جماعة بالبراءة من ذلك ، منهم أبو الوفاء على بن عقيل الحنبلى » .[1] وقال أبو المظفر سبط ابن الجوزى : « درّس بالنظامية ووعظ وذكر مذهب الأشعرى فرجم وثارت الفتن ، واتهم بمذهب الباطنية فأراد السلطان قتله فمنعه الخليفة المستظهر وشهد له » .[2]

أراد المؤرخ بالرجم رميه بالحجارة فى أثناء كلامه فى نصرة مذهب الأشعرى ، لا الرجم الشرعى الذى هو حد الزانى المحصن الذى يتم بإهلاك المرجوم ، إذن كانت الفتنة المذهبية ببغداد ثائرة فى عصر الغزالى ، وكان الحنابلة وهم جمهور أهل العراق أيامئذ هم والشافعية الأشعرية وبعض فرق الشيعة هم المثيرين لها ، والواثب بعضهم على بعض فيها ، قال أبو الفرج ابن الجوزى فى حوادث سنة ٤٧٥ : « وفى يوم الجمعة لخمس بقين من شوال عبر قاص من الأشعرية يقال له البكرى — يعنى عتيقاً البكرى — إلى جامع المنصور ، ومعه الفضولى الشحنة والأتراك والعجم بالسلاح ، فوعظ فى الجامع ، وكان هذا البكرى فيه حدة وطيش وكان نظام الملك قد أنفذ ابن القشيرى أبا نصر إلى بغداد فتلقاه الحنابلة بالسب . . . فأخذه النظام إليه وبعث إليهم هذا الرجل ، وكان ممن لا خلاق له فأخذ يسب الحنابلة ويستخف بهم ، وكان معه كتاب من نظام الملك ، يتضمن الإذن له فى الجلوس فى المدرسة النظامية ، والتكلم بمذهب الأشعرية ، فجلس فى الأماكن كلها

---

(١) المنتظم (٩ : ١٦٧) .

(٢) مرآة الزمان (٨ : ٣٨ طبعة حيدر آباد الدكن) .

وقال لا بد من الجلوس فى جامع المنصور ، فقيل لنقيب النقباء العباسى ، فقال : لا طاقة لى بأهل باب البصرة ، — يعنى أنهم حنابلة جلداء — فقيل له : لا بد من مداراة هذا الأمر ، فقال : ابعثوا لى أصحاب الشحنة ، فأقام على كل باب من أبواب الجامع تركياً ، وحضر الفضولى الشحنة والأتراك والعجم بالسلاح وصعد المنبر ، وقال : وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا . ما كفر أحمد بن حنبل وإنما أصحابه . فجاءه الآجرّ ، فأخذ النقيب قوام الجامع وقال : من أين هذا الآجر ؟ فقالوا إن جماعة من الهاشميين تبطنوا سقف الجامع ورجموا الواعظ . . . ثم أنفذ البكرى سفيهاً طرقياً فحكى عن الحنابلة ما يليق بالله سبحانه وأغرى بشتمهم »[1].

وكانت قد سبقت هذه الفتنة عدة فتن منها فتنة سنة ٤٦٩ هـ قال ابن الجوزى : « وفى شوال وقعت الفتنة بين الحنابلة والأشعرية ، وكان السبب أنه ورد إلى بغداد أبو نصر بن القشيرى ، وجلس فى النظامية وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم ، وكان المتعصب له أبو سعد الصوفى — يعنى شيخ الشيوخ النيسابورى — ، ومال أبو إسحاق الشيرازى إلى نصرة القشيرى ، وكتب إلى نظام الملك يشكو الحنابلة ويسأله المعونة » . ثم ذكر نشوب الفتنة بينهم حتى نادى الشافعية على باب النوبى من أبواب دار الخلافة العباسية « المستنصر بالله يا منصور » يريدون الخليفة المستنصر بالله الفاطمى بمصر ، اتهاماً منهم لديوان الخلافة بالعباسية بممالأة الحنابلة ، وتشنيعاً عليه[2]، وكان رئيس الحنابلة الشريف أبو جعفر عبد الخالق بن عيسى العباسى ، ولما جمع الشريف أبو جعفر مع زعماء الشافعية طلب إليه الوزير ابن جهير العربى التغلبى الصلح فقال له : أى صلح بيننا ، إنما يكون الصلح بين مختصمين على ولاية أو دنيا ، أو قسمة ميراث أو تنازع فى ملك ، فأما هؤلاء القوم — يعنى

---

(١) المنتظم (٩ : ٣ ، ٤) .
(٢) المنتظم (٨ : ٣٠٥) .

الشافعية — فهم يزعمون أننا كفار ، ونحن نزعم أن من لا يعتقد ما نعتقده كافر فأى صلح بيننا[1].

أما الفتن بين الحنابلة والشيعة ببغداد، فكانت مستدامة قلما خلت منها حقبة من حقب التاريخ فى ذلك العصر وكانت ضحاياها البشرية كثيرة وخسرانها المادى كبيراً ، وفى ذلك العصر ظهرت الفتوة بوجه جديد هو الوجه الفاطمى الذى خاف منه بنو العباس ، قال ابن الجوزى فى حوادث سنة ٤٧٣ هـ : « وفى ذى الحجة قبض على إنسان يعرف بابن الرسولى الخباز ، وعلى عبد القادر الهاشمى البزاز ، وجماعة انتسبوا إلى الفتوة ، وكان هذا ابن الرسولى قد صنف فى معنى الفتوة وفضائلها وقانونها ، وجعل عبد القادر الهاشمى المتقدم على من يدخل فى الفتوة وأن يكونوا تلامذته وكتب لكل منهم منشوراً ، وقلده صقعاً ولقب نفسه « كاتب الفتيان » ، وجعل ذلك طريقاً إلى دعوات ومجتمعات ، تعود بمصلحته ، وكتب إلى خادم لصاحب مصر بمدينة النبى (صلعم) يعرف بخالصة الملك ريحان الإسكندرانى ، قد ندب نفسه لرئاسة الفتيان ، وصارت المكاتبات من جميع البلدان صادرة منه وإليه ، والتعويل فى هذا الفن وقف عليه ، وعنّ لابن الرسولى أن جعل اجتماعهم بمسجد برانا فى غربى بغداد ، وكان مسدوداً مهجوراً ، ففتح بابه ونصب عليه باباً ، ورتب فيه من يراعيه[2] » .

وآل أمر هؤلاء الفتيان إلى نهب أموالهم ودورهم ، وتعزيرهم وكفهم عما سماه خصومهم « الفساد » ، يعنون مذهب الفتوة ، والأمر كان سياسياً لا غير ، فإن الخليفة الناصر لدين الله العباسى ، بعد قرن واحد من الزمان طلع على العالم الإسلامى بوجه آخر للفتوة ، ونشرها بين الملوك والسلاطين والشعوب الإسلامية كما هو معلوم . .

---

(١) المرجع المذكور (ص ٣٠٦) .
(٢) المنتظم (٨ : ص ٣٢٦ ، ٣٢٧) .

هكذا كانت حال العالم الإسلامي من اصطراع المذاهب والآراء والعقائد والأفكار فى عصر الإمام الغزالى ، سوى ما لم نذكره من وجود الزندقة فى أذهان فريق من الناس ، كانوا يتسترون ويتحرجون من التصريح بها ، وهم الذين وصفهم الغزالى نفسه بأنهم كانوا يصلون مع الناس لأن الصلاة عادة أهل البلد ، وحفظ للمال والولد ، فضلا عن حفظ النفوس من الهلاك ، فقد ذكرنا أن العامة كانوا يحاربون العقائد المخالفة لعقائدهم مثل الاعتزال الذى هو نوع من التفكير فى العقائد الإسلامية ، بغض النظر عن صحته أو بطلانه ، قال ابن الجوزى فى حوادث سنة ٤٥٦ ه : « وفى يوم الجمعة الثانى عشر من شعبان هجم قوم من أصحاب عبد الصمد ، على أبى على بن الوليد ، المدرس لمذهب المعتزلة فسبوه وشتموه لامتناعه من الصلاة فى الجامع وتدريسه لهذا المذهب ، فقال لهم : لعن الله من لا يؤثر الصلاة ولعن الله من يمنعنى فيها ويخيفنى . وفيها إيماء إليهم وإلى أمثالهم من العوام ، لما يعتقدونه فى أهل هذا المذهب — يعنى الحنبلى — من استحلال الدم ونسبتهم إلى الكفر ، وأوقعوا به وجرحوه وصاح صياحاً خافوا منه اجتماع أهل الموضع معه عليهم فتركوه ، ثم أغلق بابه ، واتصل اللعن للمعتزلة فى جامع المنصور ، وجلس أبو سعد بن أبى عمامة فلعن المعتزلة » .(١)

ونقل سبط ابن الجوزى الخبر على صورة أخرى ، قال : « وفى شعبان من السنة المذكورة ، هجم قوم من أصحاب عبد الصمد ، ببغداد على أبى على ابن الوليد المعتزلى وسبوه ، وقالوا : هذا يقول القرآن مخلوق ، ويعتقد اعتقاد الفلاسفة ، وأن الإنسان قادر على أفعاله وأن الله يخلد فى النار على الذنوب اليسيرة ، ولا يُرى يوم القيامة ، وهو لا يصلى فى الجامع ويدرس مذهب المعتزلة ، فاعتقلهم رئيس العراقين أبو أحمد النهاوندى ، وقال لهم : تُقْدمون على الفتن . وأجاب ابن الوليد عما قالوه عنه ، وأنهى حاله إلى الخليفة ، فخرج الجواب بالإمساك عنه . وجلس فى بيته وأغلق بابه »(٢).

---

(١) المنتظم (٨ : ٢٣٥ ، ٢٣٦) .
(٢) مرآة الزمان (نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ١٥٠٦ الورقة ٩٨) .

وقد جاء فى هذا الخبر اسم « أصحاب عبد الصمد » . قال حبيب الزيات الباحث المعروف ، فى الجزء الرابع من خزانته الشرقية : « ذكر ابن الجوزى أصحاب عبد الصمد فقال : هم أصحاب المساجد ، ونقل من أخبارهم سنة ٤٥٠ هـ . . . ويستدل من ذلك أنهم كانوا فئة من العامة المتحمسين فى الدين . . . ولم نقف على شىء من ترجمة زعيمهم عبد الصمد الذى انتسبوا إليه »[١].

قلت : هو أبو القاسم عبد الصمد بن عمر بن إسحاق الواعظ ، ذكره الخطيب البغدادى فى تاريخ بغداد ، وذكر أنه كان راوياً للحديث ثقة صالحاً زاهداً آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر ، وإليه تنسب الطائفة المعروفة بأصحاب عبد الصمد ، ثم ذكر أنه توفى سنة ٣٩٧ هـ[٢]، وترجمه أيضاً ابن الجوزى فى المنتظم والسبكى فى طبقات الشافعية الكبرى .[٣]

وكان كثير من العلماء والفقهاء فضلا عن غيرهم ، يتنافسون فى إدراك المآرب ، وبلوغ المناصب ، ويميلون إلى الأبهة والفخامة ، قال ابن الجوزى نقلا عن أبى منصور الرزاز قال : دخل أبو حامد الغزالى بغداد فقومنا ملبوسه ، ومركوبه خمسمائة دينار ، فلما تزهد وسافر وعاد إلى بغداد فقومنا ملبوسه خمسة عشر قيراطاً ، قال : وحدثنى بعض الفقهاء عن الوزير أنو شروان بن خالد ، أنه زار أبا حامد الغزالى فقال له الغزالى : « زمانك محسوب عليك ، وأنت كالمستأجر ، فتوفرك على ذلك أولى من زيارتى » . فخرج أنو شروان وهو يقول : لا إله إلا الله ، هذا الرجل الذى كان فى أول عمره يستزيدنى فضل لقب فى ألقابه ، وكان يلبس الذهب والحرير ، فآل أمره إلى هذا الحال[٤] » .

---

(١) الخزانة الشرقية (٤ : ٨٢) .
(٢) تاريخ بغداد (١١ : ٤٣ ، ٤٤) .
(٣) المنتظم (٧ : ٢٣٥) والطبقات السبكية (٢ : ٢٣٩) .
(٤) المنتظم (٩ : ١٧٠) .

ويؤيد ميل هذا الإمام الكبير إلى الأبهة فى أول أمره ما ذكره عبد الغافر الفارسى معاصره ، ونقله السبكى فى طبقاته . قال : « وعلت حشمته ودرجته فى بغداد حتى كانت تغلب حشمة الأكابر والأمراء ودار الخلافة ، فانقلب الأمر من وجه آخر ، وظهر عليه بعد مطالعة العلوم الدقيقة ، وممارسة الكتب المصنفة فيها ، وسلك طريق الزهد والتألّه وترك الحشمة وطرح ما نال من الدرجة للاشتغال بأسباب التقوى ، وزاد الآخرة فخرج عما كان فيه وقصد بيت الله وحج ثم دخل الشام وأقام فى تلك الديار قريباً من عشر سنين يطوف ويزور المشاهد المعظمة ، وأخذ فى التصانيف المشهورة ، التى لم يسبق إليها مثل إحياء علوم الدين والكتب المختصرة منها مثل الأربعين وغيرها من الرسائل التى من تأملها علم محل الرجل من فنون العلم ، وأخذ فى مجاهدة النفس وتغيير الأخلاق ، وتحسين الشمائل وتهذيب المعاش ، فانقلب شيطان الرعونة وطلب الرئاسة والجاه ، والتخلق بالأخلاق الذميمة ، إلى سكون النفس ، وكرم الأخلاق والفراغ من الرسوم ، والترتيبات ، وتزيا بزى الصالحين وقصر الأمل ووقف الأوقات على هداية الخلق ، ودعائهم إلى ما يعنيهم من أمر الآخرة وتبغيض الدنيا والاشتغال بها على السالكين ، والاستعداد للرحيل إلى الدار الباقية ، والانقياد لكل من يتوسم فيه أو يشم منه رائحة المعرفة أو التيقظ ، بشىء من أنوار المشاهدة ، حتى مرن على ذلك ولان . . . ولقد زرته مراراً وما كنت أجد فى نفسى ما عهدته فى سالف الزمان عليه من الوعارة ، وإيحاش الناس والنظر إليهم بعين الازدراء ، والاستخفاف ، كبراً وخيلاء ، واغتراراً بما رزق من البسطة فى النطق والخاطر والعبادة وطلب الجاه ، والعلو فى المنزلة ، إنه صار على الضد : وتصفى من الكدورات ، وكنت أظن أنه متلفع بجلباب التكلف متيمن بما صار إليه ، فتحققت بعد التروى والتنقير أن الأمر على خلاف المظنون وأن الرجل أفاق بعد الجنون ، وحكى لنا فى ليال كيفية أحواله من ابتداء ما ظهر له ، من سلوك طريق التأله ، وغلبة الحال عليه بعد تبحره فى العلوم واستطالته

على الكل بكلامه ، والاستعداد الذى خصه الله به فى تحصيل أنواع العلوم ، وتمكنه من البحث والنظر حتى تبرم من الاشتغال بالعلوم الغريبة عن المعاملة ، وتفكر فى العاقبة وما يجدى وينفع فى الآخرة . . . الخ »(١).

*

كان العالم الإسلامى فى هذا الخضم من العقائد والآراء والاختلاف والتناحر والتنافر حين هجم الإفرنج على بلاد الشام واحتلوا السواحل والمدن والقرى من طراز البحر ومن داخل البلاد ، ومن جراء تلك الغفلة المهلكة ، والفتنة المردية ، سمعنا صوت أبى المظفر الأموى الشاعر الكبير يقول من أقصى خراسان وهو أسيان أشد الأسى من احتلال الإفرنج لبيت المقدس سنة ٤٩٢ هـ :

مزجنا دماء بالدموع السواجم ... فلم يبق منا عرضة للمراجم
وشر سلاح المرء دمع يفيضه ... إذا الحرب شبت نارها بالصوارم
فإيهاً بنى الإسلام إن وراءكم ... وقائع يلحقن الذرا بالمناسم
أتهويمة فى ظل أمن وغبطة ... وعيش كنوار الخميلة ناعم
وكيف تنام العين ملء جفونها ... على هفوات أيقظت كل نائم
وإخوانكم بالشام يضحى مقيلهم ... ظهور المذاكى أو بطون القشاعم
تسومهم الروم الهوان وأنتم ... تجرون ذيل الخفض فعل المسالم
وكم من دماء قد أبيحت ومن دمى ... توارى حياء حسنها بالمعاصم
بحيث السيوف البيض محمرة الظبا ... وسمر العوالى داميات اللهاذم
وبين اختلاس الطعن والضرب وقفة ... تظل لها الولدان شيب القوادم
وتلك حروب من يغب عن غمارها ... ليسلم يقرع بعدها سن نادم
سللن بأيدى المشركين قواضباً ... ستغمد منهم فى الطلى والجماجم
يكاد لهن المستكن بطيبة ... ينادى بأعلى الصوت يا آل هاشم

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٤ : ١٠٨ ، ١٠٩) . .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أرى أمتى لا يشرعون إلى العدا ... رماحهم والدين واهى الدعائم
ويجتنبون النار خوفاً من الردى ... ولا يحسبون العار ضربة لازم
أترضى صناديد الأعاريب بالأذى ... ويغضى على ذل كماة الأعاجم ؟
فليتهم إذ لم يذودوا حميـــة ... عن الدين ضنوا غيرة بالمحارم
وإن زهدوا فى الأجر إذحمى الوغى ... فهلا أتوه رغبة فى الغنائم ؟
لئن أذعنت تلك الخياشيم للبُرى ... فلا عطسوا إلا بأجدع راغم
دعوناكم والحرب ترنو ملحة ... إلينا بألحاظ النسور القشاعم
تراقب فينا غـــارة عربيـــة ... تطيل عليها الروم عض الأباهم
فإن أنتم لم تغضبوا بعد هـــذه ... رمينا إلى أعدائنا بالجرائم(١)

فتأمل قوله :

« أترضى صناديد الأعاريب بالأذى ؟ ! » .

وقوله :

« تراقب فينا غارة عربيـــة » .

تجد فيه الحس العربى يقظان بعد طول رقاده ، وهابًّا بعد طول سباته ، والسبب فى ذلك ملل العرب من تطاول مدد الدول الأعجمية عليهم ، وظهور إمارة عربية فى وادى الفرات هى إمارة بنى مزيد من بنى أسد مؤسسى مدينة الحلة التى احتضنت العروبة والأدب العربى فى القرون العباسية الأخيرة ، وداومت على ذلك حتى العصور الأخيرة ، وفيها فى العصر المظلم نبغ صفى الدين الحلى الشاعر الكبير المشهور .

وأول من تحسس بالحس العربى فى ذلك العصر بنو جهير التغلبيون وعميدهم يومئذ فخر الدولة محمد بن محمد بن جهير التغلبى ، وقد ذكر سبط ابن الجوزى فى حوادث سنة ٤٥٦ من مرآة الزمان أى بعد ولادة الغزالى بخمس

(١) الكامل لابن الأثير فى حوادث سنة ٤٩٢ هـ .

سنين أو ست أن رئيس العراقين أبا أحمد الفارسي النهاوندى المقدم ذكره فى أخبار ابن الوليد المعتزلى شكا وزير الخليفة القائم بأمر الله العباسى فخر الدولة ابن جهير إلى الخليفة نفسه وقال فى شكواه : « إن هذا الرجل قد نقل الدولة التركية إلى العربية واستدعى بنى عقيل إلى العراق وفعل من ذلك فى سائر الآفاق والسلطان ألب أرسلان غير مؤثر له . » ، فعز ذلك على الخليفة القائم وخرج جواب الشكوى بالثناء الحسن على الوزير والشكر له ، وقال : « قد كان له فى ذلك الأمر المنكود المقام المحمود وإنما له أعداء يتخرصون عليه . وأدخل النهاوندى يده فى إقطاع الوزير وأتباعه وأوقع الهوان بأصحابه ومد يده إلى الضياع السفلى والعليا »[1].

*

وكنت أود أن أتكلم عن الحال السياسية فى عصر حجة الإسلام الغزالى إلا أن خشيتى من امتداد النفس مع ضيق أوقاتكم وثمانتها . فأضربت عن ذلك بل فشلت عنه ، وأنا فى ختام هذا الكلام أعتذر إلى سيادتكم من الغفلة والخطأ والسهو .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

(١) مرآة الزمان (نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ١٥٠٦ الورقة ٩٨) .

الأستاذ الشيخ محمد جواد مغنية

مصدر المعرفة عند الإمام الغزالي



مصدر المعرفة عند الإمام الغزالى

كانت أبرز ظاهرة فى كلام المحاضرين والمعلقين هى فكرة التصوف بعامة ، وتصوف الغزالى بخاصة ، وليس ذلك بعجيب ولا بغريب ، فلقد كان للتصوف أثره البالغ فى الفلسفة والأخلاق والآداب عند العرب والمسلمين ، كما كان الهدف الأول لبحوث الغزالى ومحور اهتمامه ، وبه عرف واشتهر ، وتبوأ المكان الأسمى ، وبسببه أقيم هذا المهرجان ؛ شعرنا بذلك أم لم نشعر .

وبما أن بعض الزملاء قد نفى فكرة التصوف عن الإسلام والبعض الآخر أثبتها كان لزاماً على بصفتى الدينية أن أبين ما هو الحق ، مستنداً إلى كتاب الله ، وسنة نبيه ، لا إلى قول إمام ، أو قياس .

إن لفظ التصوف بالذات لم يرد فى الكتاب ولا فى السنة ، فما من آية أو رواية نصت على أن التصوف خير محبوب ، أو شر مكروه ، ولكن الله ورسوله قد أمرا بالتقوى والصدق والإخلاص ، ونهيا عن النفاق والرياء والخيانة . إذن ، فكل ما ينطبق عليه الصدق والإخلاص فهو من الإسلام فى الصميم ، وكل ما ينطبق عليه الرياء والنفاق فليس من الإسلام فى شىء . وبهذا المقياس وحده يجب أن نقيس التصوف وكل موضوع حديث من الوجهة الدينية .

وبما أن تصوف الغزالى وأمثاله هو التقوى والحب والإخلاص لله وللإنسانية كان حقاً وهداية ، أما تصوف المرائين والمنافقين فبدعة وضلالة ؛ وبهذا نوفق بين أقوال الطرفين المتنازعين ، فمن أثبت فكرة التصوف

فى الإسلام نظر إلى المتصوفين المخلصين ، ومن نفاها عن الإسلام نظر إلى تصوف الدجالين والانتهازيين ، فالنزاع إذن ناشىء عن سوء التفاهم ، والاشتباه فى القصد والمرام .

ولما كان فى ربط المعرفة بالتصوف الكثير من العمق والدقة والغموض فقد ركزت كلمتى هذه على إمكانه فى ذاته بصرف النظر عن التفاصيل ، وأوردت الأدلة على أن الكشف الصوفى ، أو الحدس ، أو الذوق — مهما شئت فعبر — ليس محالا ولا ممتنعاً ، أما وجوده وتحققه فى الخارج فأترك إثباته لغيرى ؟

*

- لقد دارت مناقشات حادة بين الفلاسفة القدامى والجدد حول مصادر المعرفة الإنسانية وأسبابها ، أما الهدف من تلك المناقشات فهو تحديد الموازين والمقاييس التى يعرف بها خطأ الفكر البشرى من صوابه ، والحقائق من الأوهام ، ولا يمكن القيام بأية دراسة إلا فى ضوء مبدأ يعتبر المقياس الصحيح للقضايا التى تكون محلا للاختلاف والأخذ والرد مهما كان نوعها ولونها .

والآن ، ما هى مصادر المعرفة عند أبى حامد ؟ ما هو المقياس الصحيح الواضح عنده لمعرفة الفكر الصائب ؟ وهل وجهة نظره فى ذلك تختلف عن وجهات أنظار الفلاسفة والمتكلمين ؟

- لقد شك الغزالى فى أشياء كثيرة ، ولكن لم يكن شكه ناشئاً عن شذوذ فى طبعه ، ولا عن اضطراب فى أعصابه ، كما زعم البعض ، وإنما السبب الأول والأخير تمرده على المجتمع وتقاليده ، وبهذا كان أشبه بالحنفاء الذين تركوا قومهم يعبدون الأصنام ، وعكفوا على عبادة الواحد الأحد . أما الأمور التى شك فيها أبو حامد فهى آراء الفلاسفة ، وطريقة المتكلمين والصوفية ، ومعتقدات أهل الباطن فقد رآهم يعتمدون فيما يعتمدون على

الحواس والعقل ، فهما الشاهدان العدلان عندهم ، ولكن الغزالى رأى أن أحد الشاهدين يكذب صاحبه ، فالعين ترى الكوكب بمقدار الدينار ، والعقل يراه أكبر من الأرض ، وإذا كذبت الحواس فبالأحرى أن يكذب العقل ، وعليه فلا يمكن الاعتماد على واحد منهما ، وبالتالى يتم مذهب السفسطة ، ويصدق قول السفسطائيين من أنه لا يوجد دليل على شيء يركن إليه .

ولكن السفسطة كاسمها ليس لها من واقع ، فمحال أن تمر على الإمام أبي حامد بسلام ، وما كان الله ليدعها تفسد ما استصلحه بوحيه ورسله فقذف النور فى قلب عبده المخلص ، وبصره بالحق بعد الغشوة ، وناجاه فى عقله ، فاستصبح بنور اليقظة فى بصره وبصيرته ، فرأى أن البصر وما إليه من الحواس الظاهرة تصدق فيما لا يكذبها به العقل ، كما لو رأت العين الجبال والأشجار ، وتكذب فيما يكذبها به كرؤيتها الكوكب بمقدار الدينار ، وأن العقل يصدق فيما لا يكذبه الوحى ، كحكمه بأن النفى والإثبات لا يجتمعان فى الشيء الواحد ، ويكذب فيما يكذبه به الوحى ، كحكمه بأن العالم قديم وأن الله يعلم الكليات ، ولا يعلم الجزئيات مباشرة ، بل بالواسطة ، لأنه يعلم ذاته التى هى سبب الأسباب ، وأن الأجسام لا تحشر كما زعم الفلاسفة .

وبهذا حدد الغزالى أسباب المعرفة كلا فى دائرة اختصاصه ، فالحواس مصدر المعرفة ، ولكن فى موارد دون أخرى ، ولو اعتمدناها فى جميع الموارد لوجب أن نرفض كل فكرة لا يدرك واقعها بأحد الحواس ، وهذا تقويض للكيان العلمى من الأساس ، وكذا العقل فهو مصدر المعرفة فى بعض الموارد دون بعض ، ولو اتخذناه مصدراً فى كل مورد لأهملنا الكثير من حقائق الوحى والدين ، وعلى هذه السبيل خطأ الغزالى الفلاسفة ، لأنهم اعتمدوا العقل فى كل شيء ، ورد على المتكلمين ، لأنهم قلدوا خصومهم الفلاسفة فى كثير من المسائل ، ونعى على بعض الفرق الصوفية ، لأنهم غابوا عن حواسهم وعقولهم ، وزعموا أنهم يشاهدون فى أحوالهم الخاصة أشياء تناقض المحسوسات والمعقولات فى أمور لا يكذب فيها العقل والحس .

إذن الغزالى لا يسقط العقل عن لا ـ !ر والدلالة على الحق ، كيف وهو يؤمن بالوحى أكثر من إيمانه بنفسه ، وقد بالغ الوحى فى قدرة العقل على الهداية والرشاد ، واعتبره المناصر الأكبر لأحكامه وتعاليمه ، وإنما ينكر الغزالى أن يكون العقل هو السبيل المطلق إلى جميع الحقائق ، حتى حقائق الوحى ودقائقه . وبهذا نعلم مكان الخطأ فيما جاء فى الكتب الحديثة من أن الغزالى ناقض نفسه بنفسه ، حيث اعتمد منطق العقل فى رده على الباطنية وغيرهم ، بينما نعى على الفلاسفة نهج العقل . كلا ، لا تناقض ولا تهافت ، فلقد رد الغزالى على الفلاسفة ، حيث اعتمدوا العقل فيما لا يخصه ولا يعنيه من معضلات الوحى ، ورد على الباطنية بالعقل فيما هو من شئونه ومنطقه .

*

إن أهم أسباب المعرفة بعد الوحى عند الغزالى هو الكشف ، ومن أجله اخترت هذا البحث ، وما أشرت إليه من الحواس والعقل إنما هو للتوطئة والتمهيد ، وقد استعصى معنى الكشف الذى اعتبره الغزالى مفتاحاً لأكثر المعارف ، استعصى على أفهام الكثير ، لأن الناس إنما تدرك وتتفهم الشىء المألوف لديهم ، وما يحسونه فى أنفسهم ، ويرونه عياناً فى غيرهم ، أما ما لا عهد لهم بمثله فهم فى ريب من وجوده ، ومرية من لقائه .

وقد دارت حول الغزالى معارك وآراء متضاربة من أجل هذا الكشف ، فمنهم من عده من أهل البدع والضلالات ، وبعض المعاصرين له وضع رسالة فى تكفيره ، والأكثر الأغلب اعتبروه إماماً فى العلم والتحقيق والتدقيق ، وحجة الإسلام على المسلمين فى الأخلاق وأمور الدين ، بل إن هذا الوصف ، وهو حجة الإسلام قد صار علماً عليه بالذات . وممن دافع عنه ، وانتصر له الفيلسوف الشهير محمد بن إبراهيم الشيرازى صاحب كتاب الإسفار ، والمعروف بصدر المتألهين[1] ومهما يكن ، فإن اختلاف الآراء حول شخصية

(١) واعتذر عن تكفيره الفلاسفة بأنه فعل ذلك غيرة على الدين وحرصاً على الإسلام ، مع العلم بأن صدر المتألهين شيعى جعفرى ، وحجة الإسلام سنى شافعى ، ولكن لا سنة ولا شيعة =

الغزالى لبرهان ساطع قاطع على عظمته وعلو شأنه ، وقد حظيت آراؤه باهتمام الفلاسفة فى الشرق والغرب ، وحلت مؤلفاته محل الصدارة عند أهل العلم وطلابه ، وقادة الدين وأصحابه على تباين مللهم ، واختلاف نحلهم .

•

والآن ، ما هو الكشف الذى عناه الغزالى ، واعتبره مصدراً هاماً من مصادر المعرفة ، وبه صار فى عداد الصوفية ؟ هل هو الاتصال ، والرواية عن الله بالمشاهدة ، كما يروى فلان عن فلان ، أو هو اتحاد الإنسان بالله ، كما نسب إلى أبى يزيد البسطامى ، أو حلول الله بالإنسان وجميع المخلوقات ، كما نقل عن الحلاج ؟

والجواب : أن الغزالى قد بين معنى الكشف بأنه نور يقذفه الله بالقلب ، ولكن هذا النور يحتاج إلى توضيح وتحديد ، لأن تفسير الكشف بالنور ، والنور بالكشف أشبه بتفسير الماء بالماء . وبدهى أن الحوادث والوقائع الملموسة هى التى توضح المفاهيم ، وتظهرها جلية على حقيقتها ، تماماً كحوادث الكنغو حيث أوضحت معنى الاستعمار ، وكشفت الغطاء عن جميع أسراره ، وليس لدى أية حادثة أستشهد بها ، لأن الكشف الصوفى من الأمور التى لا تعرف إلا من قبل الإنسان نفسه . والذى فهمته من مطاوى كلمات الغزالى المتفرقة فى آثاره هنا وهناك ، والمعنى الذى ارتسم فى ذهنى من حيث لا أشعر هو أن الغزالى أراد من الكشف والنور شهادة القلب الطيب بما يراه ويحسه ، وأن ما يراه ويحسه هو عين اليقين ، أما القلب الخبيث فشهادته كشهادة الفاسق الفاجر يجب ردها وعدم الاعتماد عليها .

وهنا سؤال يفرض نفسه : هل من الممكن أن يرى القلب الشىء على حقيقته بحيث يكون معصوماً عن الخطأ والاشتباه ؟ هل فى القلب من المؤهلات ما يبلغ به مرتبة العلم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ؟

= فى الفلسفة ولا فى العلم ولا فى الدين ، ومن تتبع كتب السير والتاريخ يلاحظ أن الصلة بين علماء السنة والشيعة كانت فيما مضى أقوى مما هى عليه الآن .

ولا أستطيع أنا بالخصوص أن أجيب بالإيجاب على هذا السؤال إذا طلب مني الأرقام والأمثلة من الحوادث والوقائع المحسوسة الملموسة . ولدى الجواب الكافي الشافي على أن هذا العلم ممكن في حد ذاته ، وغير مستحيل في طبيعته ، ومتى أثبتنا الإمكان يصبح الوقوع سهلا يسيراً . والعقل لا يرى أية استحالة في هذا الكشف ، لأن المحال في نظار العقل هو مبدأ التناقض ، أي أن يتصف الشيء بصفة ونقيضها في آن واحد ، والكشف لا يستدعي شيئاً من المستحيلات ، وقد قال ابن سينا : كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان حتى يذودك عنه واضح البرهان . ومجرد الاستبعاد لا يصلح برهاناً على شيء ، فإن الإنسان لو لم ير الراديو لنفاه واستنكره ، والقلب السليم أشبه بالراديو السليم ، فكما أن الراديو يلتقط الصوت كما هو دون تغيير وتبديل في كلمة أو حرف أو نقطة أو حركة ، وكما أن آلة التصوير ترسم مناظر الطبيعة دون تحريف وتزييف إذا كانت صحيحة فمن الممكن أن يشاهد القلب الطاهر الزكي الواقع على ما هو عليه في حقيقته دون زيادة أو نقصان ، ومن هنا قال الإمام علي بن طالب : لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً .

وكما أن الراديو لا يلتقط الصوت إلا بعد إجراءات ، وتوافر جميع الشروط ، بحيث إذا حصل له أدنى خلل توقف عن الالتقاط كذلك القلب لا يشاهد الحقيقة إلا بعد الجد والاجتهاد من أجل صفائه وخلاصه من كل شائبة تقف حاجزاً بينه وبين رؤية الحق ، فإذا ما تدنس بالرذائل والأرجاس احتجب عنه نور الحق ، قال الإمام علي بن طالب : من قارف ذنباً فارقه عقل لا يعود إليه أبداً .

ولا غرابة في هذا التشبيه ، تشبيه القلب بالآلة اللاقطة ، فإذا كانت هذه الآلة الصماء قد أتت بالعجب العجيب فبالأحرى أن يصدر عن القلب ما هو أعجب وأغرب :

وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وقد رأينا نوعاً من الحيوان كالخلد ، ليس له عينان ولا أذنان ، رأيناه يحس بما يرى بالعين ، ويسمع بالأذن ، وقد أثبتت التجارب أن الكثير من الكفيفين يقومون بأعمال المبصرين دون أن يقع أى حادث ، وأن بعضهم يحس بوجود الجدار والشجرة على بعد عشرة أمتار أو أكثر ؟

هذا هو الكشف الذى أراده الغزالى ، إنه علم القلب الصادق ، وحدسه الصائب ، ويقظة الذات الأمينة ، وشهادتها العادلة ، وبهذا ، بحكاية القلب للواقع حكاية المرآة للوجه كانت الذات هى الواقع ، وكان الواقع هو الذات ، لا فرق بين اكتشافها ما وراء الطبيعة بنور الإخلاص والإيمان ، وبين معرفتها بأشياء الطبيعة بالتجربة والعيان ، كلاهما عين اليقين . وليس لرجل العلم أن يتنكر لهذا الكشف ، ويرفضه بقول مطلق ما دام العلم نفسه لا يقر شيئاً من الأحكام النهائية المطلقة .

ولا نجد عذراً لمن استبعد هذا الكشف ، وأنكره على الغزالى إلا أنه قاس الغير على نفسه ، واتخذ من واقعه ميزاناً للناس ولو تم وجه الشبه بيننا وبين الغزالى لكان للقياس وجه ، أما أن نغرق فى المادة إلى ما فوق الآذن ، ثم نقيس أنفسنا بأهل الطهر والإيمان فإنه قياس مع الفارق ، وتشبيه للضد بالضد ، أما تصوف الغزالى فهو النسك والزهد فى الدنيا بعد أن أقبلت عليه ، تصوف يحده الإيمان بالله والعمل المنزه عن كل غاية من الغايات المشينة ، لا تصوف الذين تظاهروا بالزهد فى الدنيا بعد أن زهدت بهم ، ولبسوا الخرق والمرقعات ، وتشبهوا بالأولياء ، ليتبرك بهم البلهاء ؟

*

بقى أن نتساءل : لماذا اتجه الغزالى إلى القلب ، واتخذ منه محوراً لاهتمامه ؟

الجواب أن الغزالى اتجه إلى القلب لأسباب :

١ — أن فى كل قلب إنسانى استعداداً لأن يكون ملاكاً ، ولأن يكون شيطاناً ، تماماً كاستعداده لأن يكون أديباً ، ولأن يكون تاجراً ، فإذا تغلبت

الشهوات على القلب كان شيطاناً ، وإذا تغلب القلب عليها كان ملاكاً ، ونرمز بالملاك إلى سيطرة الفضيلة على الرذيلة ، وبالشيطان إلى استبداد الرذيلة وتحكمها ، فاجتهد الغزالى أن يكون القلب هو الغالب والمنتصر ، ومتى انتصر القلب على الكذب والطمع والرياء ، وما إلى ذلك من أمهات الرذائل كان ما يحس به ويشعر حقاً وصدقاً .

٢ ـ أن أكثر أعمال الإنسان الاعتيادية التى تحدث فى أثناء حياته اليومية مصدرها القلب لا العقل ، لأنها تنبعث عن الرضا والغضب ، واليأس والرجاء ، والأمن والخوف ، وكل هذه من صفات القلب ، أما العقل فهو أصل القضايا الفنية ، والمخترعات العلمية ، وإذا كان له من شأن وأثر فى غير قضايا العلم فهذا الأثر العقلى لا يتعدى تزيين الألفاظ ، وتنظيم الأقيسة ، وتنميق الخطب للتأثير على السامعين ، ولو إلى حين الانتهاء من الإلقاء ، وإن أبيت إلا أن تجعل أثراً ما للعقل فى غير قضايا العلم فنؤكد لك أن هذا الأثر يقف عند النظريات ، ولا يتجاوزها إلى الأعمال الاعتيادية والخلقية ، تماماً كسلطة التشريع بالقياس إلى سلطة التنفيذ ، فالعقل هو المشرع ، والعاطفة هى المنفذ ، إن استجابت للعقل ، وإلا فنظرياته صرخة فى واد .

والدلالة الصادقة الواضحة على هذه الحقيقة أننا نؤمن نظرياً بأن هذا الشىء حق ، ثم نهمله ونتجاهله ، ونعتقد نظرياً بأن ذاك باطل ، ثم نفعله ونقدسه ، والسر أن الإنسان خاضع فى أعماله لمنطق العاطفة ، لا لمنطق العقل ، ولا لمنطق الدين ، إلا إذا تحول الدين إلى العاطفة ، أجل ، إن الإنسان أو العديد من أفراد الإنسان يتخيلون أنهم يسيرون فى أعمالهم بوحى العقل والدين ، ولكنهم فى الواقع مسيرون بإملاء الهوى والغرض ، وفى نفس الوقت يفسرون أعمالهم العاطفية بأوهامهم العقلية ، ويخلطون بين حقيقة الدين ، وبين ما يتراءى لهم أنه من الدين ، وتتجلى هذه الظاهرة ، ظاهرة الخلط بين أنواع المنطق . تتجلى عند الباطنية أكثر من أية طائفة أخرى .

ومن أجل هذا ، من أجل أن القلب مصدر الأعمال التى يسببها الغضب والرضا ، والأمن والخوف ، واليأس والرجاء اتجه الغزالى إلى القلب ، حيث تكمن الأدواء والأوباء ، وأولاه كل رعاية وعناية .

٣ ــ أن للوحى واقعاً فى ذاته ، ولكن ما هو الطريق لمعرفة هذا الواقع ؟ هل نعرفه بالوحى ، وكلنا يعلم أن الشىء لا يثبت نفسه ؟ أو نثبته بالعقل ، وهو عاجز عن حل المعضلات الإلهية ؟ وقد رأينا آراء أرباب العقول متضاربة متباينة فى هذا الميدان ، فلم يبق إلا القلب فهو المصدر الوحيد للإيمان بالله وكتبه ورسله .

ولهذا الرأى ، وهو الرجوع إلى القلب فى الإلهيات أنصار كثيرون من نوابغ الفكر الحديث ، منهم الفيلسوف الشهير « كانت » والكاتب الإنكليزى هكسلى ، والألمانى وانز ، والفرنسى رومان ، وغيرهم ، وهكذا نرى الإمام الغزالى يسبق هؤلاء النوابغ بمئات السنين .

*

لقد رجع الغزالى إلى القلب لينقذ هذا الدين من المفاهيم الفاسدة ، والأفكار الخاطئة التى هددته بخطر بالغ ، لقد أراد الغزالى هذا الدين خالصاً من تأويلات أهل الباطن ، وإمعانهم فى التعسف والتكلف ، ومن جهل أهل الظاهر وجمودهم على الألفاظ ، ومن شطحات الصوفية التى تجاوزت كل حد ، ومن أوهام الفلاسفة وتخيلاتهم التى اعتبرت حقائق الوحى فى مرتبة أدنى من أقيسة أرسطو وتصوراته .

وبهذا كان الغزالى مجدداً عظيما ، ومصلحاً كبيراً ، وإماماً خالداً ، ولو أن قادة الدين ساروا على سبيله هذه ، وبنوا الحياة الدينية على أساسه ، أساس الكتاب والسنة واطمئنان القلب ، وتركوا التمحلات والتعسفات : لو فعلوا هذا لاستراحوا وأراحوا ، ولما وجد فى المسلمين شاب متحذلق ،

وآخر متزندق ولما اضطر الحريصون على الدين أن يضعوا المؤلفات الطوال فى الدفاع عنه ، ونفى الأفكار الدخيلة عليه ، وكنا وإياهم فى غنى عن هذه الكتب التى تحمل اسم الاشتراكية فى الإسلام ، والسلم والإسلام ، والعدالة الاجتماعية فى الإسلام ، وما إلى ذاك ، أقول هذا ، مع إيمانى بأن أصحابها كتبوا ونشروا بدافع الغيرة على الإسلام ، والإخلاص للمسلمين ، وبأننا اليوم فى أشد الحاجة إلى هذه المؤلفات ، ومع احترامى الفائق ، وتقديرى البالغ لجهودهم الطيبة المثمرة .

وبالتالى ، فإذا نحن عظمنا وكرمنا الغزالى فإنما نعظم ونكرم فيه الإنسانية والعلم والدين ، فلقد عاش الإمام الغزالى للناس لا لنفسه ، وعمل للدين لا للاتجار به ، وجاهد فى سبيل العلم للعلم ، لذا سيبقى حياً ما بقى الإنسان والعلم والدين « وذلك جزاء المحسنين » .

— ٢٥

الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة

الغزالي الفقيه



الغزالي الفقيه

١ ـ قال الإمام أحمد رضى عنه « روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة رجلا يجدد لها أمر دينها » وإنى لأرجو أن يكون رجل هذه المائة هو الشافعى ، وكان الشافعى جواب آفاق فى عالم الفكر الإسلامى والعالم العربى ، والمنطق الفقهى ، فكان المفسر للقرآن الكريم الذى يستخرج منه المعانى الفقهية ، وكان الراوية للشعر ، حتى إن الأصمعى مع تبحره فى الرواية يذكر أنه روى شعر هذيل عن الشاب القرشى محمد بن إدريس الشافعى ، وكان ذا منطق مستقيم ينسق المعلومات ، ويجمع جزئياتها ، فى رباط مشترك ، فيؤلف بين أشتاتها ، ويزيل متنافرها ، وبهذا المنطق الفكرى المستقيم ، وضع علم أصول الفقه ، كما وضع أبو الأسود قواعد النحو ، ثم كما وضع الخليل ابن أحمد علم العروض ، وكما حاول الجاحظ أن يبين أصول النقد الأدبى ، وأكثر أولئك كانوا يعاصرون الشافعى أو يقاربون زمانه ، وإذا كان الشافعى قد ولد سنة ١٥٠ بعد الهجرة ، فقد جاء بعد ذلك بثلثمائة سنة الإمام أبو حامد الغزالى وقد ولد سنة ٤٥٠ بعد الهجرة النبوية ، وقد ملأ طباق الأرض علماً ، فتكلم فى الفقه ، والعقائد ، والعلوم النفسية ، والفلسفية ، وخاض فى كل ذلك خوض العارف المستعلى على ما يقرأ ، لا الغريق الذى تسيره الأمواج ، ويساق فى خضم المعارف غير مالك من أمر عقله المدرك المستنبط شيئاً ، وقد رجا كل الذين عرفوه أن يكون مجدد زمانه وقد رآه التاريخ متنقلا فى البلاد الإسلامية أحياناً فى زى العلماء ذوى الجاه والذكر الحسن ، وأحياناً فى ثوب العوام الفقراء ، حتى لا يطغيه الثناء ، فيكون ممن زين له

سوء عمله فرآه حسناً ، وإنه وهو فى جولاته فى زى المساكين يدخل أحد مساجد دمشق ، فيرى قارئاً يستشهد بأقوال الغزالى ، فيفر من دمشق فراراً خشية أن تغره الحال ، وهو لا يريد إلا أن يعيش بين المساكين الذين لا يستكبرون ولا يطغون ، وكأنه يقتدى بالنبى صلى الله عليه وسلم فى قوله : « اللهم أحينى مسكيناً ، وأمتنى مسكيناً ، واحشرنى فى زمرة المساكين » . وإنه بنزوله من معيشة الأغنياء فى الدنيا إلى معيشة المساكين والفقراء فيها إنما فعل ذلك ليعلو بنفسه إلى مدارج السالكين الذين يتسامون إلى مراتب أهل السعادة الحقيقية ، ويرتفعون بإنسانيتهم من أغلال الحيوانية ليُسامتوا بمكانها مكان الملائكة .

وإذا كان أهل الشريعة قد اعتبروه مجدد أمر الدين فى هذه الأمة ، فقد اعتبره أهل التصوف والحقيقة قطب الزمان وإمامه .

*

٢ — ولسنا نريد من التجديد ما يجرى على ألسنة الناس اليوم من تقليد غير المسلمين ، أو إخضاع قوانين القرآن لقوانين الزمان ، أو تأويل القرآن بغير ظاهره ، ليكون ملائماً لما عليه الناس من انحراف لم تشتق قوتها من الإسلام ، كما لا نريد منه التهجم على الحقائق الثابتة المقررة التى انعقد عليها إجماع المسلمين ، أو إهمال أحكامه واتباع غيرها باسم عدم المناسبة ، أو معارضته لمصالحهم الموهومة ، فإنهم كما قال الله فى أمثالهم « إن يظنون إلا ظناً » . وإنما نريد بالتجديد ما قرره النبى صلى الله عليه وسلم ، وهو أن يزال ما ران على الإسلام من أوهام علقت به ، فظنها الناس منه وليست منه ، وهى كالغواشى تغشى سطحه الأملس فلا يصل الناس إلى حقيقته فيضلون ، ولا يكشف أمره ، فالمجدد يزيل هذه الغواشى وتبدو بعمله صفحة الإسلام مجلوة واضحة بينة ، ويتحقق قول النبى صلى الله عليه وسلم « تركتكم على المحجة البيضاء التى ليلها كنهارها » . وإن المجدد لأمر الدين لا يكتفى بهذا التجريد من الأدران التى علقت بجوهره ، بل إنه يجتهد فى تطبيق النصوص الدينية من قرآن وسنة على ما يجرى فى الأزمان

غير متزيد على النصوص ، ولا منحرف عن مؤداها ، ولا مؤول لها بغير تأويلها ، ولا مهمل لأحكامها ، بل إنه يرجع بها إلى ما كانت عليه فى عهدها الأول حيث كان الرسول يبين ، وحيث كان الصحابة من بعده يستنبطون الحقائق الإسلامية ويطبقونها .

وكذلك كان الغزالى ، وكان على رأس ثلثمائة من مولد الشافعى .

وإذا كان الشافعى قد اشتهر من بين فقهاء المسلمين بأنه واضع علم الأصول ، كما وضع أرسطو علم المنطق ، وكما ضبط الخليل ابن أحمد بحور الشعر كما نوهنا ، فكذلك كان الغزالى من بعده قد نهج على منهاجه ، فكان أحد رجال ثلاثة أحيوا منهاج الشافعى فى الأصول ، وكان له فى هذا العلم جولات موفقة .

وإنا فى بحثنا هذا ندرس الغزالى الفقيه ، ولا ندرس الغزالى المتكلم ، ولا ندرس الغزالى المتصوف ، ولا الغزالى الفيلسوف ، .

*

الغزالى الفقيه :

٣ — لو لم يشتهر الغزالى بالحكمة والتصوف وعلم الكلام لاشتهر بالفقه ، فإن الفقه كان الأمر الذى اتجه إليه فى صدر حياته العلمية ، ولم يتركه ، حتى فى حياة التصوف التى عاشها من بعد ، وله فيه وفى أصوله التأليفات المحكمة الدقيقة ، ما بين موسوعة مبسوطة ، وموجزة ، ووسيطة ، وقد قال ابن السبكى فى تأليفاته فى الفقه وغيره :

« له فى المذهب (أى الشافعى) البسيط ، والوسيط ، والوجيز ، والخلاصة ، وفى سائر العلوم كتاب إحياء علوم الدين ، وكتاب الأربعين وكتاب الأسماء الحسنى ، والمستصفى فى أصول الفقه ، والمنخول فى أصول الفقه ألفه فى حياة أستاذه إمام الحرمين ، وبداية الهداية ، والمآخذ فى الخلافيات ، وتحصين المآخذ ، وكيمياء السعادة بالفارسية ، والمنقذ من الضلال ، والبيان المنتحل

فى الجدل ، وشفاء العليل فى بيان مسائل التعليل ، والاقتصاد فى الاعتقاد ، ومعيار النظر ، ومحل النظر ، وبيان القولين للشافعى ، ومشكاة الأنوار ، والمشكاة فى الرد على الباطنية ، وتهافت الفلاسفة ، والمقاصد فى بيان اعتقاد الأوائل ، وهو مقاصد الفلاسفة ، وإلجام العوام عن علم الكلام ، والغاية القصوى ، وجواهر القرآن ، وبيان فضائح الإمامية والمختصر الأخير ، وكتاب ميزان العمل . . وكتاب أسرار معاملات الدين . . » .

وإن الجولات الفقهية للغزالى تتجه إلى ثلاثة ميادين ، أولها : أصول الفقه ، والثانى الفروع الفقهية ، والثالث أسرار التشريع أو حكمة التشريع ، ولنتكلم فى كل واحد من هذه الأمور الثلاثة على أن ندمج الثالث فى الثانى :

*

أصول الفقه :

٤ — طائفة من العلماء لها مقام فى الأصول ، من حيث التصنيف والجمع ، يلى مقام الشافعى وإن كانت المسافة الزمنية والعلمية بينهما بعيدة بعد بين المبتكر المنشىء ، وبين التابع المتمم ، كمن يبنى قاعدة بيت ويشيد فوقها أدواراً ، فيأتى بانٍ آخر ، ويضيف عليها دوراً آخر ، له قيمته ، وإن لم تكن مثل قيمة الأدوار التى بناها المنشئ الأول لأنه هو الذى رسم الخطوط ، وبين نوع الزوايا ، وما يكون ثمة من اتجاهات . وقبل أن نخوض فى مقام أولئك العلماء الذين كان من بينهم الغزالى ، نقول :

إن الشافعى سلك فى علم أصول الفقه التى جمع ضوابطه مسلك الذى يجمع الأشتات من غير تحيز ، كما فعل أرسطو ، ذلك أنه وجد الثروة الفقهية التى أثرت عن الصحابة والتابعين وأئمة الفقه الذين سبقوه ، ووجد المناظرات قائمة بين فقه المدينة الذى أخذه عن مالك ، وفقه العراق الذى أخذه عن محمد ابن الحسن تلميذ أبى حنيفة ، وصاحب تلميذه أبى يوسف ، فكانت تلك المناقشات هادية له إلى التفكير فى وضع موازين يتبين بها الخطأ من الصواب فى الاجتهاد . وهى مع ذلك خطوط يرسمها ، ومناهج ينهجها ، من يريد أن

مجتهد من غير أن يقع فى خطأ فى تعرفه الأحكام الشرعية ، فكانت تلك الموازين هى أصول الفقه ، فعلم أصول الفقه كما فهمه الشافعى ، وكما هو فى حقيقته بيان للمناهج التى يسلكها الفقيه ليكون استنباطه سليما ، وهو الميزان الذى يعرف به باطل الآراء الفقهية من صائبها ، فهو ميزان ومنهاج .

ولقد كان الشافعى جديراً بأن يكون أول من يدون ضوابط الاستنباط ، فقد أوتى علماً دقيقاً باللسان العربى ، حتى عد فى صفوف الكبار من علماء اللغة ، وأوتى علم الحديث ، فتخرج على أعظم رجاله وهو مالك ، وأحاط بكل مناهج الفقه فى عصره ، وكان عليما باختلاف العلماء من عصر الصحابة إلى عصره ، وكان حريصاً كل الحرص على أن يعرف أسباب الخلاف ، ووجهات المختلفين .

بهذا وبعقل نافذ عميق توافرت له الأداة لأن يستخرج من المادة الفقهية التى تلقاها الموازين التى توزن بها آراء السابقين ، وتكون منهاجا مرسوماً لاستنباط اللاحقين يراعون حق رعايتها ، فيقاربون ولا يباعدون .

•

٥ — وينتهى النظر فى علم الأصول على الأساس الذى وضعه الشافعى إلى أنه مناهج وموازين ، كما أشرنا ، تبين للمجتهد طريق الاستنباط الصحيح . وهو يتطابق مع تعريف علماء الأصول له بأنه « إدراك القواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الفقه » فهو القواعد التى تبين طريقة استخراج الأحكام من الأدلة ، وهو المناهج التى تحد الحدود للفقيه ، وتبين الطريق الذى يلتزمه وهو بالتزامها يعصم الفقيه عن الخطأ فى الاستنباط الفقهى ، وإن كان خطأ فإنه من تنكب سبيل الاستنباط ، أو لخفاء فى موضع الاستدلال ، وإن كان المنهاج فى ذاته عاصما ، كما أن المنطق عاصم من الخطأ فى الفكر ، والخطأ الذى يجىء مع التزام المنهاج المنطقى يجىء من غموض موضع التفكير ، لا من أصل المنهاج ، فإنه فى ذاته مستقيم .

والشافعي عندما كشف عن هذه المناهج لم يكن يدافع بها عن مذهبه أو ما انتهى إليه من تفكير ، ولكنه كان يلتزمها في مناهجه التزاماً تاماً ، لأنها الموازين السليمة لضبط الاستنباط السليم .

ولقد جاء تلاميذ الشافعي وأتباعه من بعده فنموا العلم ،واستفاضوا في شرح الموازين التي أتى بها وزادوا عليها ، وإن كانت القواعد التي ذكرها لم ينقض أحد بنيانها ، ومع أن الكثيرين من أتباعه لم يحاولوا أن يخرجوا عما استنبطه من فروع فقهية كان منهم من يخالفه في أصوله التي استنبطها ، فالشافعي مثلا لم ير الإجماع السكوتي حجة تعد من أنواع الإجماع ولكن كان من بعد الآمدي الشافعي المذهب يرى أنه من نوع الإجماع ، والإجماع السكوتي أن يعلن رأى فقهي في فرع من الفروع ، وينتشر بين الفقهاء جميعاً ،وتمضي مدة يستطيعون أن يردوه فيها ولم يردوه ، ولم يوجد ما يمنع إبداء الرأي من ضغط حاكم ، أو استبداد مستبد طاغية . فإن السكوت في هذه الحال يعد إقراراً للحكم ، ويكون الإجماع سكوتياً .

*

٦ ـ الشافعيون درسوا أصول الفقه ، ولم يتجهوا إلى جعله خادماً للفروع الفقهية المذهبية بمعنى أن يستنبط من الأصول ما يكون مؤيداً للأحكام الفرعية لمذهبهم ، فهم يأخذون الأصول على أنها مناهج للاستنباط الصحيح ، وموازين للآراء كلها لا لخدمة مذهب معين .

ولكن جاء الحنفيون فاتجهوا إلى استنباط الأصول التي تخدم الفقه العراقي جملة ، والفقه الحنفي خاصة ، ولذلك كانت لهم أصول خاصة بهم ، ولهم منهاج في دراسة الأصول عرف بالمنهاج الحنفي ، وإن كتب على طريقته غير الحنفية ، كبعض المالكية ، كما نرى في كتاب تنقيح الفصول للقرافي ، وكانت هذه التسمية في موضعها ، لأن الحنفية أول من انتهجها ، ولأن أصولهم قامت على فروعهم .

وقد سميت طريقة الشافعيين طريقة المتكلمين ، لأن علماء الكلام وجدوا فيها مستراضاً علمياً ، بذروا فيه أفكارهم ، ولذلك اختلطت فى الكتب التى كتبت على هذا المنهاج المذاهب الكلامية بالمناهج الفقهية .

وقد كتبت عدة كتب على طريقة الشافعيين كانت هى الأصل لما بعد من الكتب ، وتلك الكتب يذكر العلماء أنها ثلاثة هى :

(ا) المعتمد، لأبى الحسين محمد بن على البصرى الذى كان معتزلياً، وتوفى سنة ٤١٣ .

(ب) كتاب البرهان ، لإمام الحرمين الذى كان شافعياً ، وتوفى سنة ٤٨٧ ، وهو شيخ أبى حامد الغزالى رضى الله عنه .

(ح) المستصفى ، للغزالى الذى نتحدث عنه .

فكتاب الغزالى إذن أحد العمد الثلاثة التى قامت عليها كتابة الأصول على طريقة الشافعيين أو المتكلمين .

*

المستصفى :

٧ — هذا هو العماد الثالث من أصول الشافعيين أو المتكلمين كما ذكرنا ، وليس هو أول كتاب كتبه فى الأصول ،بل كتب من قبله كتاب «المنخول» وقد كان كتاباً مختصراً ، لم يجد أنه يغنى فى هذا العلم العميق ، وقد جاء فى سيرته أنه كتبه فى حياة شيخه إمام الحرمين ، وهذا يدل على أنه كتبه فى مقتبل عمره ، فإنه ولد سنة ٤٥٠ ، وشيخه توفى سنة ٤٧٨ ، فقد كتبه قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره ، ويظهر أن العناية بعلم الأصول كانت بارزة واضحة منه،وقد تلقاها عن شيخه ، فلشيخه فى الأصول «البرهان» ، وله أيضاً «الورقات» ، وقد كتب الغزالى فى مقدمة الكتاب ما يدل على ابتداء دراسته وعنايته ، فهو يقول :

« أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع ، واصطحب فيه الرأى والشرع ، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل ، فإنه يأخذ من صفو العقل والشرع سواء السبيل ، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبنى على محض التقليد . الذى لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد ، ولأجل شرف علم الفقه وسببه ، وفر الله دواعى الخلق على طلبه ، وكان العلماء به أرفع مكاناً وأجل شأناً ، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً،فتقاضانى فى عنفوان شبابى اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثواب الآخرة ، والأولى بأن أصرف إليه من مهلة العمر صدراً ، وأن أخص به من متنفس الحياة قدراً،فصنفت كتباً كثيرة فى فروع الفقه وأصوله ، ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة،ومعرفة أسرار الدين الباطنة ، فصنفت كتباً بسيطة ككتاب إحياء علوم الدين ، ووجيزة ككتاب جواهر القرآن ، ووسيطة ككتاب كيمياء السعادة،ثم ساقنى قدر الله إلى معاودة التدريس والإفادة فاقترح على طائفة من محصلى علم الفقه تصنيفاً فى أصول الفقه أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق ، وإلى التوسط بين الإخلال والإملال على وجه يقع فى الفهم دون كتاب تهذيب الأصول لميله إلى الاستقصاء والاستكثار ، وفوق كتاب المنخول لميله إلى الإيجاز والاختصار ، فأجبتهم إلى ذلك مستعيناً بالله ، وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعانى فلا مندوحة لأحدهما عن الثانى ، فصنفته وأتيت فيه بترتيب عجيب يطلع الناظر لأول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم ، ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه » .

*

٨ ـ هذا تعريف كتاب المستصفى بقلم صاحبه ، ونرى أنه قد اتجه فى أول أمره إلى الفقه ، وأنه علمه الأول ، ولم يضم إليه إلا علم الحقيقة وهو التصوف ، وهو قد برأ نفسه من الفلسفة ، ولكننا ندخله فيها ، وإن كانت فلسفته غير الفلسفة التى كان يحاول هدمها فى كتابه «تهافت الفلاسفة»، ولعله اقتحم ذلك الميدان بعد كتابة المستصفى ، ولذلك لم يجئ لفلسفة التى حاول هدمها ذكر فى مقدمة الكتاب .

ومهما يكن فمن المؤكد أنه درس العلوم الفلسفية ، وإن لم يأخذ بمآخذ الفلسفة فى الإلهيات والطبيعيات ، وإنه ليبدأ الكتاب بما يدل على العلم الكامل بالعلوم الفلسفية ، فهو يجعل مقدمة الكتاب ، أو بالأحرى مقدمة العلوم لا علم الأصول فقط ، كلاما فى المنطق وأدب البحث والمناظرة ، والخلل الذى يعترى التصور ، والخلل الذى يعترى البراهين ، والخلل الذى يعترى التصديق ، ويبين طرق امتحان الحدود واختبار الأقيسة المنطقية ، ويقول فى صدر هذه المقدمة العلمية الرائعة :

« نذكر فى هذه المقدمة مدارك العقول ، وانحصارها فى الحد والبرهان ، ونذكر شرط الحد الحقيقى ، وشرط البرهان الحقيقى وأقسامهما على منهج أوجز مما ذكر فى معيار العلم ، وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ، ولا من مقدماته الخاصة ، بل هى مقدمة العلوم كلها ، ومن لا يحط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا ، فمن شاء ألا يكتب هذه المقدمة ، فليبدأ بالكتاب من القطب الأول[1] ، فإن ذلك هو أول أصول الفقه ، وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة ، كحاجة أصول الفقه .

*

(١) لقد جعل الكتاب أربعة أقطاب ، القطب الأول فى الحكم ، والقطب الثانى فى مصدر الحكم ، وهو الكتاب والسنة والإجماع ، والقطب الثالث طرق استخراج الحكم وهو باب دلالات الألفاظ على الأحكام والقياس ، والقطب الرابع المجتهد ، وسمى الأول الثمرة ، وسمى الثانى المثمر ، وسمى الثالث الاستثمار ، وسمى الرابع المستثمر .

أصول الفقه كما قررها الغزالى :

٩ ـ ولنترك تلك المقدمة الفلسفية كما أمرنا الشيخ أبو حامد ، فقد ذكر الشيخ رضى الله عنه أن من أراد علم الأصول قاصداً إليه وحده ، لا يقرأ هذه المقدمة ، لأنها ليست للأصول فقط ، بل هى مقدمة لكل علم تحتاج معرفته إلى نظر وفحص واستقراء وتتبع ، ورد الفروع إلى أصولها ، وبناء النتائج على مقدماتها ، واعتبار كل مقدمة نتيجة لسابقتها ، وتسلسل النتائج والمقدمات حتى تنتهى إلى البدهيات العقلية الأولى التى هى علم النفس البشرية بمقتضى الفطرة ، كما سماها ابن حزم الأندلسى .

وإذا انتقلنا إلى أصول الفقه عند الغزالى كما قررها فى هذا الكتاب العظيم ، نجد فى الكتاب صفات ثلاثة :

أولاها : أنه نهج منهج الشافعى فى الأصول فجعل الأدلة قائمة على أصول أربعة الكتاب والسنة ، والإجماع والاستصحاب كما قرر الشافعية ، ودرس غير هذه الأدلة دراسة نقد وفحص من غير تأييد لها .

ثانيها : أنه احتفل بالاستدلال فبين أدلة كل اتجاه بياناً كافياً ، وقد رتب هذه الأدلة بعقله الصافى ، وقلمه المبين ، ولم يضن على القرطاس بالبيان ، بل استفاض فى التتبع مع الضبط ، وربط الأقوال المختلفة بأرسان فكرية لا تنفصم عراها .

ثالثها : أنه تصدى لبيان آراء المعتزلة فى المسائل التى خاض فيها ، ذلك أن المعتزلة قد دونوا من قبله فصولا بل أبواباً فى هذا العلم ، وخصوصاً فى المسائل التى تتصل بأنظارهم الكلامية ، كقولهم فى التكليف والتحسين العقلى والتقبيح العقلى ، وقد حكى هذه الآراء حكاية العارف بها المستولى على أعنة القول فيها ، وكثير من آراء المعتزلة للشيعة الإمامية فيها مجال ، ذلك أن بعض

هؤلاء المعتزلين كانت لهم آراء تتلاقى مع آراء الإمامية ، أو هم منهم فى التشيع وإن كانت لهم جولة أخرى فى الاعتزال ، فهم حملوا الاسمين ، وكتبوا فى الميدانين ، والغزالى قد عاش فى أرض فرخ فيها التشيع والاعتزال معاً ، فقد عاش بين طوس وجرجان ونيسابور ، وبغداد،وإن كان قد طوف فى الشامات متصوفاً متزهداً ، يعيش عيشة الفقراء ، ليضعف من غرور نفسه،وليحس بالمسكنة لربه،فعاش عيشة المساكين .

وإذا كان قد عاش فى ربوع الشيعة والمعتزلة ، وخاض فى علم الأصول على طريقة المتكلمين ، فكان لا بد أن يضرب فى كتابه بسهم من علم الكلام .

*

١٠ — ولسنا فى هذا البحث الصغير بمتجهين إلى استقراء كل ما اشتمل عليه الكتاب ، ولكنا نختار من بين الكتاب موضوعات تبين مناهجه ، وتوضح طريقته ، ولنتكلم فى موضوعات ثلاثة من الكتاب تكشف عن مناهجه ، ولها صلة بما يجرى الآن فى عصرنا ، تلك الموضوعات الثلاثة التى اخترناها هى التحسين العقلى والتقبيح العقلى ، والمصلحة فى الفقه الإسلامى وعند الغزالى كما دونها فى المستصفى ، والموضوع الثالث الاجتهاد ، ونوجز فى هـذه الموضوعات ولا نبسط القول فيها ، ولكنا نلتزم الغزالى ولا نبعد عنه ، ونسير فى مساره ، وإن خرجنا ففى مداره ، وإن الناس الآن يتكلمون فى حكم العقل ، وفى المصلحة ومقامها من النصوص ، وفى الاجتهاد الذى يرومه الآن كثيرون ، فنبين أدواته كما جاءت عند المحققين ، وعلى رأسهم حجة الإسلام الغزالى .

١ ـــ التحسين والتقبيح

١١ ـــ صدر أبو حامد كلامه فى الأصول ، أو بعبارة أدق فى القطب الأول منه ، بالكلام فى حسن الأشياء وقبحها ، وأسند البحث فى هذه المسألة إلى المعتزلة ، لأنهم هم الذين أثاروها ، وقال فى ذلك رضى الله عنه :

« ذهب المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة ، وإلى قبيحة ، فمنها ما يدرك بضرورة العقل كحسن إنقاذ الغرقى والهلكى ، وشكر المنعم ، ومعرفة حسن الصدق، وكقبح الكفر ، وإيلام البرىء ، والكذب الذى لا غرض فيه . ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر ، وقبح الكذب الذى فيه نفع. ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات ، وزعموا أنها متميزة بصفة تميزها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء ، الداعى إلى الطاعة لكن العقل لا يستقل بدركه »[1].

وبعد هذا يقسم الغزالى الفيلسوف والفقيه ، نظر الناس إلى الحسن والقبح فيقول :

الحسن باعتبار نظر الناس إليه أقسام ثلاثة : أولها حكم الغرض ، فما يتفق مع غرض الشخص يكون حسناً فى نظره ، والمخالف يسمى قبيحاً ، والقسم الثانى النظر إلى الحسن من زاوية أمر الشارع ونهيه، فما حسنه الشارع يكون حسناً ومظهر ذلك أمره ، وما نهى عنه يكون قبيحاً، والنظر الثالث هو اعتبار كل ما يكون مباحاً يكون حسناً :

---

(١) المستصفى جـ ١ ص ٥٥

ويقول فى هذه الأقسام :

« وهذه المعانى الثلاثة ، كلها أوصاف إضافية (أى نسبية) وهى معقولة ، ولا حجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شىء منها ، فلا مشاحة فى الألفاظ »[1].

*

١٢ — وقبل أن نخوض فى رأى الغزالى نذكر الموضوع كما قرره الذين سبقوه ، وموقفه منهم ، فنقول إن أقوال العلماء الذين سبقوا الغزالى أربعة :

القول الأول : قول معتزلة البصرة إن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان لبعض الأشياء ، فتكون هذه الأشياء إما حسنة لذاتها ، وإما أن تكون قبيحة لذاتها ، وهناك أشياء تتردد بين النفع والضرر ، وهما نسبيان فيها ، فالأمور الحسنة لذاتها لا يمكن أن يأمر الله بها ، والأمور القبيحة لذاتها لا يمكن أن ينهى الله عنها ، وأما الأمور المترددة بين النفع والضرر أو الحسن والقبح ، فإذا أمر الله سبحانه وتعالى بها فهى حسنة لأمره ، وإن نهى عنها فهى قبيحة لنهيه .

وقد بنوا رأيهم هذا على أن هناك أفعالا وأقوالا لا يسع العقل إلا أن يعملها ، ويذم من لم يقم بها ، ويمدح من قام بها ، وعكس ذلك أمور أخرى فالصدق والعدل من الأمور الحسنة لذاتها ، والظلم والكذب والخيانة من الأمور التى لا يشك عاقل فى قبحها .

والعلم بحسن هذه الأشياء وقبحها ضرورى يدركه العقل من غير دليل ولا برهان ، ولذلك تطابق الناس على ذلك ، لا فرق بين متدين وغير متدين .

وهناك أمور تتردد بين الحسن والقبح ، لأن الحسن فيها نسبى يختلف باختلاف الناس ، فيكون حسنها تبعاً لأمر الشارع ونهيه ، فتكون حسنة إن أمر

---

(١) المستصفى ج ١ ص ٥٧ .

وقبيحة إن نهى وقد رتبوا على ذلك الأمور الآتية :

أولها : أن الله تعالى لا يمكن أن يأمر بما هو قبيح لذاته ، ولا أن ينهى عما هو حسن لذاته ، وهو سبحانه خالق كل شيء بإرادته ، ومنظم الدنيا بحكمته فلا يمكن أن يقال إن هناك تحكماً فى إرادته سبحانه ، لأنه هو الذى جعل الأشياء كذلك،وهو الذى يرتب الأحكام وفق ما خلق .

ثانيها : أن أهل الفترة بين الرسل ، ومن يكونون فى المجاهل مكلفون بعقولهم أن يفعلوا ما هو حسن لذاته ، وأن يمتنعوا عما هو قبيح لذاته فلا يحل لهم أن يظلموا ، ولا يسوغ لهم أن يكذبوا ، وعليهم أن يصدقوا ويعدلوا ، وهم يثابون إن فعلوا الحسن ويعاقبون إن فعلوا القبيح .

ثالثها : أنه إذا لم يكن نص من كتاب أو سنة يكون الناس مكلفين العمل بما يقضى به العقل فى الحكم على الأشياء من حسن أو قبح ذاتى أو غير ذاتى .

هذا هو القول الأول وما رتب عليه .

القول الثانى : وهو قول بعض المعتزلة والإمامية من الشيعة،وهو أن العقل يحكم بحسن الأشياء وقبحها ، إذا كان لها قبح ذاتى وحسن ذاتى ولكن لا تكليف إلا بعد ورود الشرع بالتكليف ، فلا تكليف لأهل الفترة ، وإنهم يفترقون عن المعتزلة فى أمر واحد ، وهو أن التكليف بمقتضى الشرع لا يكون إلا بعد ورود أمر الشارع ، وبعث الرسول بالرسالة ، ثم العقل يحكم به ، إذا لم يكن نص من كتاب أو سنة .

القول الثالث : وهو قول طائفة من علماء الكلام على رأسهم أبو منصور الماتريدى ، وقد نقل عن أبى حنيفة . وخلاصته أن لبعض الأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً وأن الله تعالى لا يأمر إلا بما هو حسن ، ولا ينهى عن أمر هو

حسن فى ذاته ، وهم بهذا القدر يتفقون مع المعتزلة ، ولكنهم يختلفون عنهم ، وعن الزيدية والإمامية ، فهم يرون ألا تكليف ولا ثواب ولا عقاب بحكم العقل المجرد ، بل إن الأمر فى التكليف وما يترتب عليه من ثواب وعقاب إلى النصوص القرآنية والنبوية ، فالله سبحانه وتعالى هو الذى يكلف وهو الذى يجازى من يكلفه بالثواب أو بالعقاب ، وكل مجزى بعمله إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، وما لم ينص عليه يقاس على ما فيه النص وإن ذلك القول معقول فى ذاته ، وقد قال فى ذلك بعض العلماء : « إنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهتة ، وأما إدراكه لكون الفعل الحسن متعلّقاً للثواب ، أو كون الفعل القبيح متعلّقاً للعقاب فغير سليم ، وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله ، وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ، ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلّقاً للثواب والعقاب .

والقول الرابع : هو رأى علماء الحديث والأثر ، وهو رأى أبى الحسن الأشعرى ،وهؤلاء يرون أن الأشياء ليس لها حسن ذاتى ولا قبح ذاتى ، وأن الأمور كلها نسبية إضافية ، وإرادة الله تعالى فى الشرع وفى كل شىء مطلقة لا يقيدها شىء فهو خالق الأشياء ، وهو خالق الحسن والقبح ، وأوامره هى التى تحسن وتقبح ، ولا تكليف بالعقل ،ولا يجب الأمر بالحَسَن ،ولا النهى عن القبيح ،والله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، والتكليف يكون بأوامر الله تعالى ونواهيه ،ولا ثواب ولا عقاب إلا بطاعة الله أو مخالفة نواهيه ، ولا عبرة بحكم العقل ، إنما العبرة بما يأمر به الشارع وما ينهى عنه .

*

١٣ — هذه آراء العلماء الذين سبقوا الغزالى فى الحسن والقبح ، فما هو رأى الغزالى ؟ فلنعد إلى «المستصفى» بعد أن غادرناه إلى مكان غير بعيد،فهو الذى يعطينا رأى الغزالى الحقيقى .

يناقض الغزالى المعتزلة فى دعواهم أن بعض الأشياء لها حسن ذاتى ، وأن العقل يحكم على حسنها وقبحها بمقتضى العلم الضرورى لا بالنظر

والاستدلال ، وأن العقلاء يجمعون على حسن بعض الأشياء وقبح غيرها ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« أنتم (أى أيها المعتزلة) متناقضون فيما ذكرتموه فى ثلاثة أمور : أحدها فى كون القبح وصفاً ذاتياً ، والثانى فى قولكم إن ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة ، والثالث فى ظنكم أن العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعاً بها ، ودليلا على كونه ضروريا »[1].

ويأخذ بعد ذلك فى بيان بطلان هذه الادعاءات واحداً واحداً ، فيبطل كون القبح ذاتياً بأن الحكم بذلك تحكمى إذ لا وجه لجعله ذاتياً بدل أن يكون نسبياً إضافياً ، فإن القتل يعتبره المعتزلة قبيحاً لذاته إذا لم تسبقه جناية يكون قصاصاً فيها ، مع أن القتل حقيقة واحدة لو كان قبيحاً لذاته لكان القبح فى حقيقته فلا يتغير بكونه قصاصاً على جناية أو اعتداء يكون هو فى ذاته جناية ، وكذلك الكذب هو قبيح ، ولكن إذا كان فيه عصمة دم برىء بإخفاء مكانه لا يكون قبيحاً ، بل يكون واجباً لحفظ دم ذلك البرىء ، وإذا كان القبح وصفاً ذاتياً لا يمكن أن يتخلى عن حقيقته ، فينقلب إلى حسن لأن الحقائق لا تنقلب فى ذاتيتها ، وإذا كان الفعل يتعاوره الحسن والقبح ، فإن حسنه وقبحه يكون لأمور خارجة عنه ، ولا يكون لأمور ذاتية فيه .

ويُبطل الثانى ، وهو قولهم إن ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة ، فإن الناس مما يختلفون فى أن القبح ذاتى فى شىء ، وغير ذاتى ، والضرورى لا يكون موضع اختلاف ، ولا يختلف باختلاف الأحوال وإلا كان الحكم بالقبح من غير معرفة الأحوال مسارعة إلى الحكم من غير تبين الأسباب وما دام كذلك لا يمكن العلم ضرورياً ، بل يكون محتاجاً إلى نظر .

ويُبطل الثالث ، وهو اتفاق العقلاء ، فيقرر أن العقلاء قد يتفقون فى أمر غير ضرورى .

---

(١) المستصفى ج ١ ص ٥٧ .

وهكذا نجد الغزالى ينقض الأصل الذى بنى عليه المعتزلة تفكيرهم ، ثم ينتهى إلى أن بعض القضايا الثابتة يتضافر الناس عليها مثل حسن الصدق وقبح الكذب ، وحسن العدل وقبح الظلم بأن ذلك مما لا ينكر فيقول : « وعلى الجملة استحسان مكارم الأخلاق وإفاضة النعم مما لا ينكره عاقل إلا عن عناد، والجواب إننا لا ننكر اشتهار هذه القضايا بين الخلق وكونها محمودة مشهورة ، ولكن مستندها إما التدين بالشرائع ،وإما الأغراض » .

*

١٤ — ولا يكتفى الغزالى السنى الفيلسوف بإبطال الأصل الذى قامت عليه فكرة من يقولون إن لبعض الأشياء حسناً ذاتياً أو قبحاً،بل يبين منشأ الخطأ عند من توهموا ذلك ، فيقرر أن مثارات هذا الكلام غلطات ثلاث :

الغلطة الأولى : أن الإنسان يحكم على ما يوافق غرضه بأنه حسن ، وما يخالف غرضه بأنه قبيح من غير أن يلتفت إلى غيره ، لأن طبع الإنسان أن يفكر فى حاله ويشغف بنفسه ، فيقضى بالحسن أو القبح فى كل الأحوال ، ويسند القبح إلى ذات الشيء ، وتلك قضايا ثلاث الأولى منها صادقة ، والأخريان باطلتان ، ومنشأ ذلك التفاته إلى حاله وعدم التفاته إلى حال غيره .

الغلطة الثانيــة : أن الأمر الذى يخالف الغرض فى جميع الأحوال إلا فى أحوال نادرة ، لا تخطر تلك الأحوال النادرة على خاطر الشخص فيغفل عنها ، فيحكم بمقتضى ما ورد على خاطره ، ولا يفكر فيما لم يرد ، كالكذب فإنه فى أكثر أحواله قبيح ، ولا يخطر على فكره أنه قد يكون فيه نجاة نبى أو برىء ، فيحكم على مقتضى ما خطر ، ويغفل عما لم يفكر فيه .

الغلطة الثالثة : سبق الوهم إلى الحكم على الأشياء بما اقترن بها ، فمثلا وجد القبح فى أكثر الأحوال مقترناً بالكذب ، والأذى مقرون به فيما يراه ، فوقع فى وهمه أن تلك الحال التى اقترنت وقتا ما به هى مقترنة به دائماً ، وإذا

سيطر الوهم على هذه الصورة ظن أن حال القبح دائمة ، وليست وقتية ، فالحكم بالقبح الدائم من أوهام النفس ، ويقول فى ذلك :

« إن حكم العقل يكذب الوهم ، ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام ، وإن كانت كاذبة ، حتى إن الطبع لينفر من حسناء سميت باسم اليهود ، إذ وجد الاسم مقروناً بالقبح ، فظن أن القبح أيضاً ملازم للاسم ، ولذا تورد على بعض العوام مسألة عقلية جليلة فيقبلها ، فإذا قلت هذا مذهب الأشعرى أو الحنبلى أو المعتزلى نفر عنه إن كان يسىء الاعتقاد فيمن نسبته إليه ، وليس هذا طبع العامى خاصة ، بل طبع أكثر العلماء إلا العلماء الراسخين فى العلم الذين أراهم الحق حقاً ، وقواهم على أتباعه »[1].

ويسترسل الغزالى فى بيان أن الأحكام على الأشياء بما اقترن بها وظنه وصفاً لازماً هو من أوهام النفس ، ويضرب الأمثال على ذلك من وقائع الحياة ومن نفوس الناس ، ومن هذا عشق الديار لأنها كانت مكان لقاء الأحبة ، ويقول فى ذلك :

« المقرون باللذيذ لذيذ ، والمقرون بالمكروه مكروه ، بل الإنسان إذا جالس من عشقه فى مكان ، فإذا انتهى إليه أحس فى نفسه تفرقة بينة بين ذلك المكان وغيره ، ولذلك قال الشاعر :

أمر على الديار ديار ليلى ... أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما تلك الديار شغفن قلبى ... ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومى منبهاً على سبب حب الأوطان :

وحبب أوطان الرجال إليهم ... مآرب قضاها الشباب هنالكا[2]
إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم ... عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا

(١) المستصفى ج ١ ص ٥٩ .
(٢) الكتاب المذكور ص ٦٠ .

١٥ـ وبهذا ينتهى الغزالى إلى أن الأشياء ليس لها حسن ذاتى، ولا قبح ذاتى، وإنما حسنها وقبحها إضافيان يختلفان باختلاف الأحوال وإذا كان حسنها كذلك فإن العبرة بتحسين الشارع لها، فما يحكم عليه الشارع بالحسن يكون حسناً، وما يحكم عليه الشارع بالقبح يكون قبيحاً، ومظهر حكم الله تعالى بالحسن هو طلبه الفعل، ومظهر حكمه بالقبح هو نهيه، وإن الله سبحانه لا يمكن أن يقال فى حقه إنه لا بد أن يأمر بالحسن، ولا بد أن ينهى عن القبيح، لأن الحسن والقبح من أغراض النفس، والله تعالى منزه عن الأغراض، ويقول فى ذلك رضى الله عنه:

«ونحن إنما ننكر هذا فى حق الله تعالى لانتفاء الأغراض عنه، فأما إطلاق الناس هذه الألفاظ فيما يدور بينهم فيستمد من الأغراض، ولكن قد تدق هذه الأغراض، وتخفى فلا يتنبه لها إلا المحققون»[1].

وبذلك يتلاقى الغزالى الفقيه الفيلسوف مع أكثر أهل السنة والحديث من الفقهاء، ولكن يؤيد الرأى الذى اختاره لا بأدلة من الكتاب والسنة بل بأدلة فلسفية عميقة، يستمدها من قوة المنطق، وقوة الحس النافذ، والاطلاع على منازع الناس النفسية.

وهو فى هذه الحال لا يرد قول المعتزلة فقط بل يرد قول الماتريدية[2] لأنه بنفيه أصل فكرة الحسن الذاتى والقبح الذاتى قد ناقض كل من قالوها، ومنهم أبو منصور الماتريدى من المتكلمين، وأبو حنيفة وأصحابه من الفقهاء، وبهذا التقى مع الأشعرى من المتكلمين، والشافعية من الفقهاء.

---

(١) الكتاب المذكور ص ٥٨.

(٢) اتباع أبى منصور الماتريدى الذى كان يعاصر أبا الحسن الأشعرى، وقد مات كلاهما سنة بضع وثلاثين وثلاثمائة، والأول كان يعيش بخراسان وقال بالتحسين العقلى والتقبيح العقلى، والثانى كان ببغداد وقال لا تحسين إلا بالشرع.

٢ ـــ المصلحة فى الفقه الإسلامى

١٦ ــ خاض الغزالى فى هذا الموضوع فى باب الأدلة الموهومة من القطب الثانى ، وقال فى ذلك :

« خاتمة فى هذا القطب ببيان أنه ثم ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها ، وهو أربعة : شرع من قبلنا ، وقول الصحابى ، والاستحسان ، والاستصلاح فهذه أيضاً لا بد من شرحها » .

وعنون لباب الاستدلال على الحكم الشرعى بالمصلحة بقوله :

« الأصل الرابع من الأصول الموهومة الاستصلاح .

ويقول فى ذلك :

« قد اختلف العلماء فى جواز اتباع المصلحة المرسلة ، ولا بد من كشف معنى المصلحة وأقسامها ، فنقول المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطلانها ، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها ، أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهى حجة ويرجع حاصلها إلى القياس ، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع ، وسنقيم الدليل عليه فى القطب الرابع ،فانه نظر فى كيفية استثمار الأحكام من الأصول المثمرة ، ومثاله حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم قياساً على الخمر ، لأنها حرمت لحفظ العقل الذى هو مناط التكليف ، فتحريم الشارع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة . القسم الثانى ماشهد الشرع لبطلانها مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع فى نهار رمضان إن عليك

صوم شهرين متتابعين ، فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال لو أمرته بذلك لسهل عليه ، واستحقر اعتاق رقبة فى جنب قضاء شهوته ، فكانت المصلحة فى إيجاد الصوم لينزجر به ، فهذا قول باطل ، ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة ، وفتح هذا الباب يؤدى إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال ، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة بفتواهم للملوك ، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأى . القسم الثالث : ما لم يشهد له الشارع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين »[1].

•

١٧ — هذا كلام الغزالى ونفهم منه بادىء ذى بدء أنه لا يعتبر المصلحة فى ذاتها أصلا شرعياً مقرراً ، يكون حجة حيث لا نص ، إذ أنه لا يعتبر من المصالح إلا ما يشهد له نص معين ، وقبل أن نخوض فى بيان أقوال العلماء بالنسبة للمصلحة واعتبارها أصلا ، تقرر حقيقتين توضحان كلام الغزالى فى الأقسام التى ساقها بعض التوضيح :

الحقيقة الأولى : أن المصلحة التى يعتبرها أكثر الفقهاء الذين اعتبروا المصلحة دليلا قد قرروا فى معناها أن المصلحة المعتبرة التى لا يشهد لها نص خاص يجب أن تكون من جنس المصالح التى اعتبرها الشارع ، ولا تكون شيئاً خارجاً عنها ، بمعنى أنها تكون ملائمة لمقاصد الشرع ، وموافقة لجنس المصالح التى اعتبرها وأقرها ، وإن لم يشهد لها نص خاص يقاس عليه .

الحقيقة الثانية : وهى اتفاق العلماء على أن الأحكام الشرعية كلها جاءت لمصالح الناس ، وما يخفى على الناس إدراك نوع المصلحة فيه يكون ،التكليف فيه لاختبار طاعة العبد لربه ، هو من نوع المصلحة لتهذيب نفس العبد وتعويده

---

(١) المستصفى جـ ١ ص ٨٧ .

الطاعة وتفويض الأمور لله تعالى ، ومثال ذلك مناسك الحج ، وهيئات الصلاة ، فإن هذه تكون المصلحة فيها فى الطاعة مع ما فيها من تهذيب نفسى .

وإنه من المقرر أن المصالح لا يؤخذ بها إذا عارضت نصاً قطعياً ، وقد شذ عن ذلك نجم الدين الطوفى ، وبذلك انحرف عن الجادة ، وسواء السبيل .

وقد ذكر حجة الإسلام مثلا للمصلحة الباطلة لأنها خالفت النص ، وهى فتوى بعض علماء الأندلس بالصوم شهرين لتتابعين بدل إعتاق رقبة ، مع أن الصوم شهرين لا يعتبر كفارة للإفطار فى نهار رمضان إلا لمن لم يجد رقبة يعتقها ، والمصلحة التى لاحظها الفقيه أن الانزجار لا يكون لمثل هذا الملك الذى يملك مئات الرقاب ، ويستطيع أن يشترى أضعافها إنما يكون بالصوم لا بالعتق ، واعتبر ذلك مصلحة ، ونقول إن هذا الفقيه نظر نظرة جزئية ، وهى الانزجار فقط ، ولم ينظر إلى المصلحة الإنسانية التى تترتب على العتق ، وليست الكفارات إلا صدقات ابتداء ، والشارع لاحظ معنى الصدقة مع الانزجار ، وأى المصلحتين أكبر إذا فرضنا أن الملك أعتق ثلاثين رقبة عن كل نهار أفطر فيه فى رمضان ،وأفطر الشهر كله ،أو أن ينزجر فيصوم هو فقط ؟ أن إعتاق ثلاثين رقبة فيه مصلحة أوضح ، لأن فيه إحياء ثلاثين إنساناً ، إذ الحرية هى معنى الحياة فى الإنسان ، وحياة حرة لثلاثين خير عند الله وعند الناس من صوم رجل وانزجاره ، فالمصلحة فى الإعتاق أعظم وأوضح للذى البصر الحكيم .

١٨ — بعد ذلك نخوض بإيجاز فى أقوال العلماء فى المصلحة ، لنعرف مقام رأى الغزالى بين الآراء فنقول :

الفقهاء بالنسبة لاعتبار المصالح أصلا من أصول الاستنباط ثلاث طوائف :

الطائفة الأولى : لا تعتبر من المصالح إلا مايشهد لها نص خاص بالاعتبار ، فإذا لم يكن لها أصل خاص شاهد بالاعتبار ردوها ، وهؤلاء هم الذين يأخذون بالقياس ، ولا يعتبرون من المصالح إلا ما يكون داخلا فى دائرة

القياس، ولو لبس القياس لبوس الاستحسان[1] كما قرر الحنفية، لأنه عندهم سببه نص أو إجماع أو قياس علته أقوى من الظاهر ، والفقهاء الذين سلكوا هذا المسلك ، هم الحنفية والشافعية ، فهؤلاء لا يأخذون بالمصلحة المرسلة أو الاستدلال المرسل ، كما يعبر الأصوليون، وسمى المرسل لأنه غير مقيد بنص خاص قائم بذاته . والحنفية كما رأيت يأخذون بالاستحسان ، ولكنهم يردونه إلى القياس الذى تكون علته أقوى تأثيراً من القياس الظاهر ، أو الإجماع أو النص ، أما الاستدلال المرسل غير المقيد بنص أو إجماع أو قياس أو المصلحة المرسلة ، فليس له عندهم اعتبار .

الطائفة الثانية : تأخذ بالمصلحة المرسلة ولو لم يكن شاهد خاص بالاعتبار ولكنهم يؤخرونها عن النصوص فلا يقدمون مصلحة على حديث ، ولو كان حديث آحاد غير مشهور ، بل لا يقدمونها على فتوى الصحابى ، ولا الحديث المرسل أو الخبر الذى لم يصل إلى درجة من درجات الصحة أو القوة ما لم يثبت أنه مكذوب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهؤلاء هم الحنابلة ، فهم يعتبرونها فى مرتبة القياس ، والقياس لا موضع له ، حيث النص أو فتوى الصحابى ، ولقد قرر الإمام أحمد أن الخبر الضعيف أحب إليه من القياس ، فلا يلجأ إليه إلا عند الضرورة وقد تبعه فى ذلك الحنابلة . ومن كان من المنسوبين إليه يرى غير هذا الرأى فقد شذ عنهم ، وسلك غير سبيل ذلك الإمام العظيم رضى الله عنه .

الطائفة الثالثة : وهى تأخذ بالمصالح المرسلة وتعارض بها بعض النصوص بشرط أن تكون من جنس المصالح التى أقرها الشارع ، وأن تكون معقولة فى ذاتها ، وألا يترتب على الأخذ بها دفع حرج ، ومنع ضيق ، وهؤلاء هم المالكية ، ويجعلونها فى مقام المعارضة للنصوص غير القطعية فى دلالتها ،

(1) الاستحسان أن يخرج الفقيه عن مقتضى القياس الظاهر لنص أو إجماع أو قياس آخر أكبر تأثيراً من القياس الظاهر ، وهذا فى اصطلاح الحنفية فهو لا يخرج من القياس إلا لدليل أقوى ، وإذا كان فى الاستحسان مصلحة يدخلونها فى باب القياس .

وفى سندها ، فسيعارضون بها أخبار الآحاد ، ويراجحون بينهما ، ويعارضون بها النصوص الظنية فى دلالتها من القرآن والأخبار المتواترة ، ويراجحون بينها فى الدلالة ، وقد يخصصون النصوص الظنية بها ، وذلك لأن هذه المصالح إن كانت غير معتمدة على شاهد خاص فهى معتمدة على قواعد مصلحية عامة جاء بها الإسلام وشهدت لها عدة شواهد ، وإذا كانت كذلك فإنها تكون فى حكم المقطوع بها ، أو على الأقل معتمدة على أصل مصلحى مقطوع به ، وهى المصالح التى جاء بها الدين فى جملتها ، ومعتمدة فى مؤداها على نص صريح ، مثل قوله تعالى : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » وقوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » وإما إذا كان النص قطعياً فى دلالته وفى سنده ، فإنه يكون من المروق فى الدين الخروج عن معناه .

ولا ننسى أن نقول إن المراد المصلحة الحقيقية لا الأهواء والشهوات ، كما نزعم الناس فى هذا الزمان ، فهم يسمون أهواءهم مصالح ، والميزان المعتبر فى اعتبار المصلحة حقيقية هو أن تكون من جنس المصالح التى أقرها الشارع بأن يكون فيها محافظة على النفس أو النسل أو المال الحلال أو الدين أو العقل ، وألا تكون مجرد الهوى والشهوة .

•

١٩ — وهناك من خرج عن الجادة فقرر أن المصلحة إذا كانت قطعية فإنها قد تعارض نصاً قطعياً ، ولا نعرف أن أحداً حمل كِبْرَ هذا القول إلا رجل شيعى فى حقيقية ، حنبلى فى ظاهره اسمه نجم الدين الطوخى ، ويقول فى شرح حديث لا ضرر ولا ضرار :

« المصلحة وباقى الأدلة إما أن يتفقا أو يختلفا ، فإن اتفقا فبها ونعمت ، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الكلية ، وهى قتل القاتل ، والمرتد ، وقطع السارق وحد القذف والشارب ، ونحو ذلك من

(١) وقلنا إنه شيعى حنبلى ، لأنه كان قد قال عن نفسه ذلك « حنبلى رافضى أشعر هذه إحدى العبر » .

الأحكام التى وافقت فيها الأدلة المصلحة ، وإن اختلفا فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جمع مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة ، ولا يفضى إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها ، وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا ضرر ولا ضرار » ، وهو خاص فى نفى الضرر المستلزم لرعاية المصلحة ، فيجب تقديمه ، ولأن المصلحة هى المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام ، وباقى الأدلة كالوسائل ،والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل »[1].

ولا يكتفى ذلك الرجل بذلك ، بل يفرض التعاند بين النصوص والمصلحة ولا يفرض أن الأحكام المقررة بالنصوص لا يمكن إلا أن تكون قد جاءت بالمصلحة ، ويقول فى ذلك :

« فإن قيل إن الشارع أعلم بمصالح الناس ، وقد أودعها أدلة الشرع ، وجعلها أعلاماً عليها تعرف بها ، فترك أدلته لغيرها مراغمة ومعاندة له ، قلنا فأما كونه أعلم بمصالح المكلفين فنعم، وأما كون ما ذكرناه تركا لأدلة الشرع بغيرها فممنوع ، إنما نترك أدلته بدليل شرعى راجح عليها مستند إلى قوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار » ، كما قلتم فى تقديم الإجماع على غيره من الأدلة ، ثم إن الله عز وجل جعل لنا طريقاً إلى معرفة مصالحنا عادة ، فلا نتركه لأمر مبهم ، يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة ، ويحتمل ألا يكون » .

ويقرر فوق ذلك أن المصلحة إذا كانت قطعية تقدم على النصوص القطعية ، وقد أشرنا إلى ذلك .

*

٢٠ ــ وإن هذا الكلام من شأنه أن يوهن النصوص ويخضعها لأهواء الناس ، وكلامه باطل لما يأتى :

---

(١) الرسالة بالمجلد التاسع من المنار ص ٧٦٧ .

أولا : لأنه فرض أن ثمة تعارضاً بين الأدلة القطعية والمصالح القطعية ، وهذا فرض غير متصور ، لأنه لا يمكن أن تكون ثمة مصالح مقطوعة مخالفة للنصوص ، لأن هذه المصلحة لا بد أن تكون خيراً محضاً لا شر فيه قط وذلك غير ممكن ، لأن الله سبحانه وتعالى قد اختبرنا بأن خلط المضار بالمنافع ، فما من نفع إلا كان فيه بعض الضرر ، وما من ضرر إلا كان فيه بعض النفع ، حتى إن الخمر التى هى أم الخبائث لم يخلها الله تعالى فى كتابه من بعض النفع فقد قال تعالى : « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » .

ثانياً : أنه فرض أن نصاً قطعياً لا شبهة فى دلالته يكون مجرداً من المنفعة ، والناس يدركون منفعة مؤكدة تناقضه ، وذلك باطل فى ذاته لأن مؤدى ذلك جهل الله تعالى بوجوه المنافع والعياذ بالله تعالى ، لأن ما يعرفه الناس فوق ما يعلمنا به الله ، ولكنه الفجور فى القول هو الذى أدى بذلك الرجل إلى هذا القول .

ثالثاً : أن مؤدى كلامه أن أوجه المصلحة معروفة واضحة ، مع أن المصالح متضاربة ، وأدل شىء على ذلك ما نراه من اختلاف النظريات الاقتصادية ، حتى إن النظرية تستقر زماناً يعمل بها العالم كله على أنه أمر واضح المصلحة ، لا ضرر فيه ، ثم تجىء نظرية أخرى تهدم الأولى ، ويتقرر أن ما فيها مصلحة لا شك فيه ، فطريق المصلحة فى الدلالة على حكم الله غير واضح ، ولا يمكن أن تكون أبين من النصوص القطعية فى دلالتها وسندها فى بيان حكم الله .

رابعاً : أن المصالح مهما تكن نسبية ، فإذا كانت مصلحة قطعية لقوم يهمل من أجلها النص ، وهى ضرر عند قوم فيعمل النص ، فيكون النص مهملا معمولا به معاً . وأى تفكير أسقم من هذا وأبعد من المنطق .

خامساً : أنه يقرر أن الإجماع مقدم على النصوص ، فالمصلحة أيضاً تقدم على النصوص ، والقياس باطل ، لأن الإجماع الذى يقوم على النصوص هو

الإجماع فى أصول الفرائض التى ثبت تواترها ، كالإجماع على مناسك الحج ، والإجماع على الصلوات وأوقاتها ومقاديرها ، والإجماع على فرضية الصوم وكونه فى رمضان ، وهذا إجماع مأخوذ من نصوص قطعية ، قواها الإجماع على صحتها وتواترها ، حتى صار العلم بها من ضروريات الدين وهى إطار الإسلام ، من خرج منها فقد خرج عن الإسلام ، وليس كل إجماع له هذه القوة ، ولذا يؤخر عن النصوص .

سادساً : أنه يعتبر المصلحة دليلا فى الشرع ثبت بقوله عليه السلام « لا ضرر ولا إضرار » وهذا الحديث حديث آحاد فهو ظنى فى سنده ، وغريب أن تجعل المصلحة التى ثبت كونها أصلا بدليل ظنى تعارض الأصول القطعية .

وقد يقول قائل كيف يجرؤ رجل على نصوص القرآن تلك الجرأة ، وهو يحمل اسم الفقيه لا اسم العالم ، ونقول إن الفساد فى النفس ، جاء وراءه الفساد فى العقل ، فقد كان رجلا منحرفاً ، قال فيه ابن رجب فى طبقات الحنابلة :

« فى كلامه تخبيط كثير ،وكان مع ذلك شيعياً منحرفاً فى الاعتقاد عن السنة ، حتى إنه قال فى نفسه : حنبلى ، رافضى ، أشعرى هذه إحدى العبر » ووجد له فى الرفض قصائد ، وهو يلوح به فى كثير من تصانيفه ، حتى إنه صنف كتاباً سماه العذاب الواصب على أزواج النواصب ، ومن دسائسه الخبيثة أنه قال فى شرح الأربعين للنووى : « اعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص ، وبعض الناس يزعم أن السبب فى ذلك عمر بن الخطاب ، وذلك أن الصحابة استأذنته فى تدوين السنة فى ذلك الزمان فنعهم من ذلك وقال : « لا أكتب مع القرآن غيره ، مع علمه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « اكتبوا لأبى شاة ، خطبة الوداع » ، وقال : « قيدوا العلم بالكتاب » فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم لانضبطت السنة ، ولم يبق بين آخر الأمة وبين النبى

فى كل حديث إلا الصحابى الذى دون روايته ، لأن الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا ، كما تواتر البخارى ومسلم ونحوها ، فانظر إلى هذا الكلام الخبيث المتضمن أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه هو الذى أضل هذه الأمة قصداً منه وتعمداً ، ولقد كذب فى ذلك وفجر »[1].

•

٢١ — سارعنا بتفنيد ذلك الرأى لأنه قول داحض لا قيمة له فى تاريخ الفقه الإسلامى إلا عند أولئك الذين يتلقفون شواذ الأفكار ليروجوا بها آراءهم الشاذة ، وانحرافهم فى التفكير ، وما كان لنا أن نذكر ذلك القول من غير أن نردفه بما يدحضه ، ويوضح وجه الزيغ فيه وفى قائله ، وإن بعض الناس يستشهدون بقوله فى هجومهم على النصوص باسم المصلحة .

والآن نعود إلى الغزالى حجة الإسلام حقاً بعد أن انصرفنا عنه قليلا ، فنتعرف من المستصفى أهو كان يعتبر المصلحة أصلا إذا كانت ملائمة الشارع ، أم لا يعتبر من المصالح إلا ما يشهد له نص خاص .

يقرر الغزالى أن كل ما اشتمل عليه الإسلام مصلحة،فهو يقول :

« مقصود الشرع من الخلق خمسة ، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم،وعقلهم ونسلهم ومالهم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة »[2].

ويرتب التكليفات الشرعية على أساس هذه الأمور ، فيقسمها إلى ضروريات وحاجيات ، وتحسينيات أو كماليات .

فالضروريات هى ما يترتب عليه أصل حفظ هذه الأمور ، بحيث يكون الاعتداء عليها هى بالذات ، ويضرب لذلك أمثلة خمسة : قتل الكافر المضل

(١) طبقات الحنابلةلج ٢ ص ٤٩٥ من المخطوط بدار الكتب المصرية .
(٢) المستصفى ج ١ ص ٢٨٧ .

فى القتال ، وعقوبة المبتدع الداعى إلى بدعة ، فإن هذا يفسد على الخلق دينهم ،ويضرب مثلا للمحافظة على أصل النفس بإيجاب القصاص على القاتل، ويضرب للمحافظة على العقل مثلا بحد الشارب ، إذ أن حد الشرب به حفظ العقول التى هى ملاك التكليف ، وللمحافظة على النسل بإيجاب حد الزنى ، وللمحافظة على المال بإيجاب زجر النصاب والسراق ، إذ به حفظ المال ، ويقرن أن تفويت هذه الأمور مما لا تختلف فيه ملة .

والحاجيات هى الرتبة الثانية ، وهى لا تفوت أصل هذه الأمور الخمسة التى تجب المحافظة عليها ، ولكن يترتب عليها مشقة فتمنع ،لأنها تشتمل على المشقة أو تجلب ، لأن فيها جلب ما يدفع المشقة ، ويضرب لذلك مثلا ولاية تزويج الصغار ، وذلك لممكن تدارك الزوج الكفء ، ومن هذا اشتراط أن يكون الزوج كفئاً فى تزويج الصغيرة .

والرتبة الثالثة يقول فيها :

« ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج فى العادات والمعاملات » .

ويضرب لذلك عدة أمثال منها كون زواج المرأة لا يتم إلا بالولى مع اشتراط رضاها ، ويقول فى ذلك :

« إنه الأليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد، لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها إلى الرجال ،ولا يليق ذلك بالمروءة ، ففوض الشارع ذلك إلى الولى حملا للخلق على أحسن المناهج » .

•

٢٢ — ومع أن الغزالى يقرر أن الشارع الإسلام ما جاء إلا لمصلحة الناس، لأنه جاء رحمة للعالمين ، كما قال الله تعالى: « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » يقرر أن المصالح ليست أصلا قائمة بذاته ، ولكنها ترجع إلى مقررات الشارع ،

وملحقة بالأصول الثلاثة الكتاب والسنة والإجماع ، ويقرر الأخذ بالمصلحة المرسلة ، ولكن لا على أنها قياس ، ولا على أنها أصل قائم بذاته ، بل إنه يقرر فى سياق كتابه أن القياس ليس أصلا قائماً بذاته ، ولكنه استثمار للأصول ، ويعده فى ضمن طرق الاستثمار ، وكأنه لم يعتبر القياس شيئاً غير الكتاب والسنة، بل هو حمل عليهما ، وهو من طرق تفسير النصوص ، كما يقرر ذلك القانونيون فى هذه الأيام ، فهم يعتبرون القياس من قبيل التفسير ، لأنه تعميم للنصوص فى كل الوقائع التى تشبه ما نص القانون عليه ، وهو يتلاقى مع قول الشافعى : « الشرع نص عين قائمة أو حمل على عين قائمة » .

وإذا كان الغزالى لم يعتبر المصلحة المرسلة أصلا فهو قد درس بعض المسائل التى أخذ فيها بحكم المصلحة فأقرها ، وقد اشترط للأخذ بالمصلحة من غير شاهد خاص يشهد لها من الشرع شروطاً ثلاثة : الشرط الأول أن تكون هذه المصلحة ضرورية، بمعنى أنها تكون من قبيل الضروريات التى يكون فيها حفظ للنفس أو الدين وغيرها من الأصول الخمسة، والشرط الثانى أن يكون مقطوعاً بها وليست مظنونة ، والشرط الثالث أن تكون كلية لا جزئية أى يلاحظ فيها مصالح المسلمين كافة ، لا مصلحة طائفة خاصة . وهذا نص قوله :

« انقدح اعتبارها (أى المصلحة التى لم يشهد لها دليل خاص) باعتبار ثلاثة أوصاف أنها ضرورية قطعية كلية »(١).

وبهذا الميزان الضابط الذى وضعه يزن المصالح التى لم يشهد لها دليل خاص ، ولنسق طائفة من الأمثلة التى ساقها وهى مأخوذ بها كلها عند من يأخذون بالمصلحة المرسلة،وعلى رأسهم إمام دار الهجرة مالك الذى كان يسميها استحساناً ، ويقول الاستحسان تسعة أعشار العلم .

---

(١) المستصفى جـ ١ ص ٢٩٦ .

(أ) إذا تترّس الكفـــار المحاربون بأسرى المسلمين بأن وضعوا الأسرى فى الصفوف الأولى من الميدان ليحتموا بهم ، فهل يجوز قتل هؤلاء الأسرى دفعاً للأذى عن المسلمين ، لأنهم إن تركوا قد يستقوى من بعد ذلك الأعداء ويخربون الديار،فهنا يقرر الغزالى أنه يجوز قتل الأسرى حماية لكل المسلمين ويقول فى ذلك : « إن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام ، وقتلوا كافة المسلمين ، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً ، وهذا لا عهد به فى الشرع ، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين ثم يقتلون الأسرى أيضاً ، فيجوز أن يقول قائل هذا الأسير مقتول لكل حال فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع ، لأنا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان ، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل،وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع ، لا بدليل واحد وأصل معين ، بل بأدلة خارجة عن الحصر ، لكن تحصيل هذا المقصود لم يشهد له أصل معين » .

(ب) لو كان جماعة فى سفينة قد تقاذفتها الأمواج ، وأعباؤها ثقيلة ولو رمى واحد من السفينة فى البحر لنجوا ، وفيها يقول الغزالى لا يصح رميه ، لأن المصلحة ليست كلية تعم ، بل هى خاصة براكبي السفينة،فتبقى حرمة قتل المعصوم ثابتة من غير معارض .

(ج) ضرب المتهم لينطق،ويبين،ويتخذ السبيل من بعد ذلك للإثبات فقد أجازه مالك رضى الله عنه لأن فى ذلك مصلحة فقد تكون ثمة مؤامرة للعبث والفساد ، فيكشفها المتهم إذا ضرب ، ولكن الغزالى لم يجز ذلك بإطلاق ، وقال : « ولا نقول به لإبطال النظر إلى جنس المصلحة ، لكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرى ،

وهى مصلحة المضروب ، فإنه ربما يكون بريئاً من الذنب ، وترك الضرب فى مذنب أهون من ضرب برىء ، وإن كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الأموال (أى من أيدى الغاصبين والسارقين) ففيه فتح باب تعذيب البرىء ولا شك أن نظر الغزالى فى هذا دقيق محكم عادل ، وهو نظر جمهور الفقهاء .

(د) من اشتهر بالزندقة والدعوة إلى الإلحاد وتوهين العقائد ، فإنه إذا بدر منه ما يدل على الكفر الصريح أخذ ولا تقبل منه توبة ، لأن المصلحة توجب قتله ، ولو أعلن التوبة ، لأنه يتستر بتوبته لنشر زندقته فى الخفاء ، ونجد الغزالى يقر هذه المصلحة متحفظاً ، لأنها ضرورية بالنسبة للدين ومقطوع بها ، وكلية لأنها تحمى الناس فى دينهم ، وهو يقول فى ذلك: « لا يبعد قتله إذ وجب بالزندقة قتله ، وإنما كلمة الشهادة تسقط القتل فى اليهود والنصارى لأنهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة ، والزنديق يرى التقية[1] عين الزندقة ، فهذا لو قضينا به ، فحاصله استعمال مصلحة فى تخصيص عموم ، وذلك لا ينكره أحد . » ونرى من هذا أن الغزالى يتحفظ فى ذلك ويجعل إجازته له احتمالية ، لأن الغزالى الحر يخشى أن يؤدى ذلك إلى قتل أبرياء يتوبون توبة نصوحاً فقتلهم قتل لدم معصوم ، وقد تحفظ هذا التحفظ للشك فى تعميم الحكم . ويلاحظ أن الإمام مالكاً لا يقبل التوبة من زنديق ظهر الكذب على لسانه .

(هـ) الداعى إلى البدعة فى الدين ، وهو دون الزنادقة لا يبيح الغزالى قتله ، لأنه مشكوك فى المصلحة ، ولأن الحبس يكفى ، ومثل ذلك من يسعى بالفساد بين الرعية والحكام ، ويغرى الظالمين بأخذ الأموال ،

---

(١) التقية أن يعلن غير ما يعتقد خشية أن ينزل به العقاب ، وأصلها لدفع الظلم ، ولكن يستعملها الزنادقة لستر زندقتهم ، ولذلك اعتبرها الغزالى عين الزندقة له .

فيقرر الغزالى أنه لا يجوز قتله ، وفى حبسه ما يدفع شره ، وكذلك كان يفعل الحاكم العادل عمر بن عبد العزيز ، فقد أشار بحبس الخوارج إذا لم يتركوا نحلتهم . ويقول الغزالى فى ذلك : « فإن قيل رب ساع فى الأرض بالفساد بالدعوة إلى البدعة ، أو بإغراء الظلمة بأموال الناس وحُرَمِهم وسفك دمائهم بإثارة الفتنة ، والمصلحة قتله لكف شره ؛ قلنا إذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدماء ، فلا يسفك دمه ، إذ فى تخليد حبسه كفاية شره ، فلا حاجة إلى القتل . » ويتحفظ الغزالى بالنسبة للساعى فى الأرض فساداً إذ كثر الساعون ، وصاروا خطراً على عدد كبير من المسلمين ، وعُرِفَ الساعى منهم بالتجربة المستمرة منه فلخشية أن يجىء حاكم ظالم فيفلته من الحبس الدائم يجوز قتله » .

(و) وهناك مسألة قررها الإمام مالك رضى الله عنه ، وهى فرض ضرائب غير الخراج والجزية ، ونجد الغزالى يقر ذلك فى أحوال تكون فيها المصلحة ضرورية قطعية ، ويقول فى ذلك : « فإن قيل فتوظيف الخراج من المصالح ، فهل إليه سبيل أم لا ؟ قلنا لا سبيل إليه مع كثرة الأموال فى أيدى الجنود . أما إذا خلت الأيدى من الأموال ، ولم يكن من مال المصالح ما يفى بخراجات العسكر ، ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام ، أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة فى بلاد الإسلام ، فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند ، ثم إن رأى فى طريق التوزيع التخصيص بالأراضى فلا حرج ، لأنا نعلم أنه إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع إلى دفع أعظم الضررين وأعظم الشرين ، وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله .

٢٣ — وهكذا نجد الغزالى يتتبع المسائل[1] التى أخذ فيها فقهاء المصلحة مسألة مسألة، ويقضى بما يراه فيها مستمسكا بالضابط الذى ذكره، وهو الأخذ بالمصلحة الضرورية الكلية المقطوع بها .

ونلاحظ أنه فى كل موضع يأخذ فيه بالمصلحة كان يقول فيه يجوز أن يكون موضوع اجتهاد ، وذلك لأن القطع بكونه مصلحة فى موضع من المواضع لا يتحقق إلا للذى يباشر العمل ، فمثلا مسألة التترس بأسرى المسلمين يقول فيه إنه يجوز أن يكون موضع اجتهاد، لأن قائد الجند يجوز أن يكون له من الحيلة ما يستطيع أن يتفادى به قتل الأسرى من غير أن ينزل الأذى بالمسلمين ، فالقطع بأن المصلحة ضرورية قطعية لا يتحقق إلا عند العامل نفسه ، وفوق ذلك فإن الأمور التى لا يكون فيها نص خاص لا يسوغ للفقيه التقى أن يقطع فيها برأى ، بل يجعلها موضع اجتهاد ونظر .

*

٢٤ — ومهما يكن من أمر أخذ الغزالى بالمصلحة فى الأمور التى أثارها ، فإنه بلا ريب كان يميل إلى إعتبار المصلحة والإفتاء بها فى هذه المسائل أو فى كثير منها ، ولكنه قد قال مع ذلك إنها ليست أصلا مأخوذاً به قائماً بذاته ، ويقول فى توضيح نظره :

« فان قيل قد ملتم فى أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح ، ثم أوردتم هذا الأصل فى جملة الأصول الموهومة فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلا خامساً ، بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل أو الاستصحاب ، قلنا هذا من الأصول الموهومة ، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ ، لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع ، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم الكتاب والسنة

---

(١) الأمثلة التى سقناها مبثوثة فى الصفحات من ٩٤ إلى ٣٠٥ من الجزء الأول من المستصفى

والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التى لا تلائم تصرفات الشرع فهى باطلة مطرحة ، ومن صار إليها فقد شرّع ، كما أن من استحسن فقد شرّع ، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعى علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع ، فليس خارجاً من هذه الأصول ، لكنه لا يسمى قياساً ، بل مصلحة مرسلة ، إذ القياس أصل معين ، وكون هذه المعانى مقصودة عرفت لا بدليل واحد ، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال ، وتفاريق الأمارات ، وتسمى لذلك مصلحة مرسلة ، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فى اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة . وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ، ومقصودين ، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى »[1].

٢٥ – هذا كلام الغزالى ، ويستفاد منه ثلاثة أمور :

أولها : أنه يأخذ بالمصلحة المرسلة ، ولكن لا يجعلها أصلا خامساً فوق الأصول التى قررها ، وأولئك الذين يسمونها ويأخذون بها الخلاف بينه وبينهم لفظى ، لأنهم يعتبرونها أصلا من الأصول ودليلا مستقلا من الأدلة ، أما هو فيعتبرها محمولة على أكثر من دليل من الأدلة المعتبرة ، إذ هى تكون مقصودة للشارع ، ومقصود الشارع يعرف من أدلته الثابتة ، وكان الغزالى منطقياً فى ذلك ، لأنه قد جاء من بعده الطوخى بنحو قرنين ونصف فقرر بأنها أصل قائم بذاته ، ثم انحرف به القول فعارض بها الأصول الأخرى ، وقدمها على كل الأصول .

(١) المستصفى ج ١ ص ٣١٠ إلى ٣١٢ .

ثانيها : أنه لا يدخلها فى عموم القياس ، بل يفرق بينها وبين القياس بأن القياس يبنى الحكم فيه على نص معين ، وأما المصلحة فيشهد لها عدة أدلة وتؤخذ من مراجعة الشريعة فى مصادرها ومواردها .

وثالثها : أنه إذا تعارضت المصالح كان الترجيح بينها ، فيقدم الأقوى على الأضعف ، والأعم على غيره ، والأكثر على الأقل ، وقد وضح هذا بأمثلة كثيرة قليلة ، ومنها جواز النطق بكلمة الكفر عند الإكراه عليها بالسيف

وبهذا ننتهى إلى أن الغزالى قد خالف أكثر الشافعية فى عصره ومن بعده ، فجهر فى الأخذ بالمصلحة ، وإن جعلها أصلا موهوماً ، وما اعتبرها أصلا قائماً بذاته ، وإن هذا نوع من الاجتهاد المستقل عن مذهبه ، ولا عجب فى ذلك فهو الغزالى الفيلسوف فى فقهه ، كما هو فيلسوف فى علم الكلام ، وفى البحث فى الإلهيات .

٣ — المجتهد

٢٦ — الاجتهاد بذل الفقيه وسعه فى استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، والأحكام العملية تقابل العقائد، فالاجتهاد الفقهى خاص بالأحكام العملية، والأدلة التفصيلية هى نصوص القرآن والسنة، ومواضع الإجماع، ويعرف بعض الفقهاء الاجتهاد فى الاصطلاح بأنه: «بذل الجهد وغاية الوسع إما فى استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، وإما فى تطبيقها»، وعلى هذا التعريف يكون الاجتهاد قسمين: أحدهما خاص باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها. وثانيهما تطبيق العلل التى وصل إليها العلماء على أنها أساس الأحكام، ويسمى ذلك تحقيق المناط، والمجتهدون فى هذا النوع الأخير هم علماء التخريج فى المذاهب، عملهم هو تطبيق ما استنبطه السابقون بعلله، وعن طريقها يمكن أن تعرف أحكام المسائل التى لم يعرف لأصحاب الاجتهاد الأول رأى فيها، فيتعرف الحكم على ضوء اجتهادهم، وأصحاب كل مذهب يستخرجون أحكام ما يجد على ضوء ما قرره إمام هذا المذهب.

والاجتهاد الأول هو الاجتهاد الكامل، وقال بعض العلماء إنه لا يصح أن يخلو منه عصر، وعلى هذا أكثر الحنابلة، وقد اتفق العلماء على أنه لا يصح أن يخلو عصر من العصور من النوع الثانى من الاجتهاد، وهو تطبيق علل الأحكام على كل الحوادث التى تكون فيها.

وكلام الغزالى فى الاجتهاد مقصور على النوع الأول، ولذا عرف الاجتهاد «بأنه بذل الفقيه وسعه فى طلب العلم بأحكام الشريعة».

•

٢٧ — وقد اشترط الغزالى فى المجتهد شروطاً لها حد أعلى وحد أدنى.

(١) فاشترط أن يكون عالماً بالكتاب، والحد الأعلى أن يكون حافظاً للقرآن الكريم فاهماً لمعناه متعرفاً مواضع آيات الأحكام منه،

وهذا قد قرره الإمام الشافعى رضى الله عنه ، ويقول الغزالى إن هذا الشرط قابل للتخفيف بأن يحفظ آيات الأحكام وقدرها خمسمائة آية تقريباً ، ويتنزل فى التخفيف بأن يشترط أن يكون عارفا لمواضعها مدركاً لمرامى عباراتها ، وإن لم يكن حافظاً النصوص ، بحيث يستطيع معرفة موضع الآية التى يحتاج إليها[1].

(ب) واشترط أن يكون عالماً بالسنة علم إحاطة واستيعاب ، للأحاديث التى تتعلق بالأحكام ، وهى إن كانت زائدة على ألوف فهى محصورة ، يخفف عنه ذلك بأمرين . أحدهما أنزل من الآخر ، والتخفيف الأعلى ألا يلزمه بمعرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ ، وأحكام الآخرة وغيرها . والتخفيف الثانى ألا يلزمه حفظها عن ظهر قلب ، بل يكتفى بأن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام ، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إليه فى الفتوى ، وإن كان يقدر على حفظه فهو أكمل ، وأحسن .

(ح) ويشترط أن يكون عالماً بمواضع الإجماع ، ويخفف فى هذا الشرط كما خفف فى غيره ، فلا يلزمه أن يحفظ جميع مواضع الإجماع ، بل يكتفى بأن يعلم فى كل مسألة يجتهد فيها : أفيها إجماع أم فيها خلاف ، أم هى متولدة لم يجر بحثها من قبل ، وبذلك يتحرز من أن يخالف الإجماع فيما يفتى فيه .

(و) ويشترط الغزالى أن يعلم المجتهد أن الشرع والعقل تضافرا على أن الحرج فى الأقوال والأفعال منفى ، وأن النصوص قد جاءت بأحكام كثيرة من الأمور والصور ، وتركت كثيراً من الصور فلم تذكر لها حكماً ، ولم يكن ما يدل على أن للشارع فيها حكماً ،

---

(١) المستصفى ج ٢ ص ٣٥٠ ، ٣٥١ .

ولو بقياس ، وإن ما لم يثبت فيه حكم من الشارع يكون بمقتضى العقل على أصل البراءة الأصلية ، أو الإباحة ، أى أنه مباح ، أو على الأقل لا إثم فيه ، فالبراءة من الإثم ثابتة ، وإذا حكم بمقتضى هذه البراءة الأصلية لا يكون حكمه سليما إلا إذا علم أنه لا حكم بالنصوص ، أو الحمل عليها لو ثبت فى الموضوع .

(هـ) ويشترط حجة الإسلام أن يعلم أقسام البراهين وأشكالها المنطقية ، وشروطها « فيعلم أن الأدلة ثلاثة : عقلية تدل بذاتها ، وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع ، ووضعية وهى العبارات اللغوية » ولا يتشدد الغزالى فى ضرورة هذا الشرط ، بل إنه يتخفف منه جملة ، ويقول فى ذلك : « فأما معرفته بطرق الكلام والأدلة المحررة على عادتهم فليس بشرط ، إذ لم يكن فى الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام »[1].

(و) ويشترط الغزالى العلم باللغة العربية ، ويفسر ذلك فيقول : « أعنى القدر الذى يفهم به خطاب العرب وعادتهم فى الاستعمال إلى حد يميز به بين صريح القول ، وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه ، وعامه ، وخاصه ، ومحكمه ، ومتشابهه ، ومطلقه ومقيده ، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه ، والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد ، وأن يعرف جميع اللغة ، وأن يتعمق فى النحو ، بل بالقدر الذى يتعلق بالكتاب والسنة ، ويستولى على مواقع الخطاب ، وَدرك الحقائق والمقاصد » .

(ز) وحجة الإسلام يشترط فى المجتهد أن يكون عالماً بالناسخ والمنسوخ من الأحكام الشرعية ، حتى لا يفتى بحكم قد نسخ .

(ح) ويشترط أن يكون عالماً برواية السنة فيعرف المسند وغير المسند منها ، والصحيح من غير الصحيح ، ويقول فى ذلك :

---

(١) الكتاب المذكور ص ٣٥٢ والمراد بصنعة الكلام علم الكلام .

« معرفة السنة وتمييز الصحيح من عن الفاسد ، والمقبول عن المردود ، فإن ما لا ينقله العدل عن العدل فلا حجة فيه ، والتخفيف فيه أن يكون كل حديث يفتى به يكون مما قبلته الأمة ، فلا حاجة به إلى النظر فى إسناده ، وإن خالفه بعض العلماء ينبغى أن يعرف رواته وعدالتهم ، فإن كانوا مشهورين عنده كما يرويه الشافعى عن مالك عن نافع عن ابن عمر مثلا اعتمد عليه فهؤلاء قد تواترت عند الناس عدالتهم وأحوالهم »

*

٢٧ — هذه شروط الاجتهاد التى ذكرها حجة الإسلام ، وقد كان يذكر أصل الشرط ، ثم يذكر التخفيف ، وذلك ليكون باب الاجتهاد مفتوحاً يسهل على كل قادر عالم بمصادر الشريعة وأحكامها المقررة الثابتة التى هى إطار الإسلام وأركانه علماً يقينياً عن أدلتها المحكمة ، قد أهمل الغزالى ذكر ثلاثة شروط نص عليها علماء الأصول ، وبعضها نص عليه بعض أئمة الاجتهاد وهذه الشروط الثلاثة :

(أ) معرفة أوجه القياس ، فقد قال الشافعى إن الاجتهاد هو العلم بأوجه القياس وطرائقه . وإذا كان القياس له هذه المرتبة فى الاجتهاد فلا بد أن يعرف منها القياس السليم . والعلم بالقياس يقتضى العلم بالأصول التى يبنى عليها القياس من النصوص ومواضع الإجماع ، والعلل التى قامت عليها أحكام هذه النصوص ، ويقتضى العلم بقوانين القياس وضوابطه ، ويقتضى العلم بالمناهج التى سلكها السلف الصالح فى الاجتهاد بالرأى .

(ب) معرفة مقاصد الأحكام الشرعية ، وهى المصالح الثابتة المقررة التى تتضمن المحافظة على النفس والدين والمال ، والنسل والعقل ، وهى تقتضى دفع الحرج وتخير اليسر لا العسر .

(حـ) صحة النية وسلامة الاعتقاد ، فإن النية التي توجه صاحبها إلى طلب الحق تنير السبيل ، وفاسد الاعتقاد أو ذو البدعة أو من لا يحتسب النية في اجتهاده لا يتجه إلى النصوص بقلب سليم .

ولعل الغزالي لم يذكر هذه الشروط إهمالا لها ، بل إنه لم يذكرها ، لأنها أصل لا يحتاج إلى نص ، وهو يذكر للمجتهد ما تجب معرفته ، ثم إن العلم بالمقدمات العقلية والمنطقية فيه توجيه إلى العلم بأوجه القياس الفقهي .

•

٢٨ — والغزالي لا يشترط أن يكون الاجتهاد عاماً في كل نواحي الأحكام الفرعية ، بحيث لا يجتهد إلا من كان يعلم كل مصادر الشريعة ، وكل طرق الاستدلال فيها كلها ، بل إن الاجتهاد عنده يتجزأ ، فيصح أن يكون المجتهد عالماً ببعض النواحي ،فيجب حينئذ أن يكون عالماً بكل ما يتصل بهذه الناحية ؛ ومصادر الشريعة فيها ، ويقول في ذلك رضي الله عنه :

« ليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ ، بل يجوز أن يقال : عالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض ، فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية ، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث ، فمن ينظر في المسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس ، عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها ، وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في تحريم المسكرات أو في مسألة النكاح للأولى ، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها ، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها ، فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها . وقس عليه ما في معناه ، وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة ، فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين منها لا أدري ، وتوقف الشافعي بل الصحابة في المسائل ، فإذن لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي ،

فيفتى فيما يدرى ، ويدرى أنه يدرى ، ويميز بين ما لا يدرى ، وما يدرى ، فيتوقف فيما لا يدرى ، ويفتى فيما يدرى »[1].

*

٢٩ — ونرى من هذا أن الغزالى رضى الله عنه لم يشدد فى شروط الاجتهاد ، ولم يشدد فى محل الاجتهاد ، فخفف فى كل شرط من الشروط التى اشترطها ، ولم يجعل منصب الاجتهاد عاماً فى كل مسائل الفقه ، بل إنه سوغ للفقيه المجتهد أن يتخصص فى باب من أبوابه : وذلك ليسهل عليه أن يجتهد وأن يعمل عقله وفكره ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

وإن الغزالى لا يكتفى بذلك ، بل إنه يقرر الإثم على من يستطيع الاجتهاد ويقلد ، لأن التقليد إنما هو خاص بالعوام لا بالعلماء الذين يستطيعون العلم من الكتاب والسنة ، وما أثر عن السلف الصالح من علم ، وإن العالم إذا اتخذ مذهباً يجب أن يكون أخذه عن بينة ومعرفة ، فلا يتبع اتباعاً ، بل يتعرف الأصول وأدلة الفروع ، فان استقام الدليل اتبعه ، وإن لم يستقم الدليل هجره ، وإن التقليد لا يمكن أن يكون طريق العلم ، ولكنه اتباع العاجز عن الاجتهاد ، ويقول رضى الله عنه :

« التقليد هو قبول قول بلا حجة ، وليس ذلك طريقاً إلى العلم لا فى الأصول ولا فى الفروع » .

وبذلك يتنافى التقليد مع المعرفة والعلم ، فمن كان قادراً على العلم لا يسير فى مسار التقليد ، وإلا فقد رضى أن ينزل من مرتبة العلم إلى مكان من الجهل لا يصح أن يرتضيه ، ولا يقبل ، ولأن الله تعالى أتاه قدرة ، فلم

---

(١) المستصفى ج ٢ ص ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، والمسألة المشتركة هى التى يكون فيها زوج وأم وأخ شقيق وأم أو أم له مثلا فان الزوج له النصف ، والأم لها السدس ، والاخوان لأم لهما الثلث فلا يبقى شىء للأخ الشقيق ، فجمهور الصحابة والفقهاء جعلوا الأخ الشقيق يرث بوصف أنه أخ لأم ، ويشارك الأخوين لأم فى الثلث ، وسميت المشتركة لذلك ، ومسألة النكاح بلاولى منعه جمهور الفقهاء وأجازه أبو حنيفة وحده .

يستعملها وأهلها ، والأئمة رضى الله عنهم قد قالوا إنه لا يصح لأحد أن يأخذ بأقوالنا إلا إذا عرف من أين أخذناها .

٣٠ — وقد يقول قائل إن الغزالى كان شافعياً ، وقد اختار أن يكتب فقه الشافعى ويدونه ، أفهو مقلد أم غير مقلد ، فإن كان مقلداً أفيعد عاجزاً عن الاجتهاد بعد أن يسر سبله ذلك التيسير ، وبذلك تنتفى عنه صفة العالم ، وإذا لم يكن حجة الإسلام عالماً فمن يكون العالم ، وإذا كان غير مقلد فكيف ينتحل المذهب الشافعى ويكتب على أساس المذهب الشافعى ؟ ونقول فى الإجابة عن ذلك: إن الغزالى كان شافعى المذهب لاشك فى ذلك ولكن الفارق بينه وبين غيره أنه لم يقبل أقوال الشافعى إلا لأنه قد ارتضى مناهجه فقد ارتضى الأصول التى قررها وصدقه فى الروايات التى رواها ، لأنه عدل ثقة لا مجال للريب فى عدالته والثقة به ، وارتضى مناهجه فى الاستنباط ووجد الأقيسة التى انتهى إليها أقيسة صحيحة سليمة من كل الوجوه ، فكان لا بد أن يسلم معه بالنتائج التى وصل إليها،وبذلك لا يكون قد قبل القول بلا حجة ، بل قبله بحجة ودليل ، فعلا بذلك عن مرتبة العامى ، وإن لم يصل إلى مرتبة الشافعى وليس المراد من الاجتهاد مناقضة أقوال الأئمة ومعاندتها ، ولا الامتناع عن دراستها وقبولها ، بل المراد من الاجتهاد أن يجتهد فى تعرف المسائل بأدلتها ؛ يُوَهِّنُ ما يراه من الأدلة التفصيلية واهناً ، ويعتمد ما يراه من الأدلة التفصيلية قوياً؛معتمداً فى ذلك على الذخيرة التى أعدها للدراسة ، وهى ما بينه الغزالى والشافعى من قبله من شروط الاجتهاد وما يجب العلم به من كتاب وسنة .

٣١ — وإن الاجتهاد ليس مرتبة واحدة ، بل هو مراتب أعلاها الاجتهاد فى الشرع بأن يجتهد فى الفروع وأدلتها التفصيلية غير تابع فى ذلك أحداً ، وهؤلاء يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة ويضعون لأنفسهم المناهج التى يتبعونها فى هذا الاستنباط ، وفى هذه المرتبة المجتهدون من الصحابة والتابعين ، والأئمة أصحاب المذاهب كأبى حنيفة ، ومالك،والشافعى ، وأحمد وزيد بن على ، وأبى عبدالله جعفر الصادق .

ويلى هذه المرتبة المجتهدون الذين يتبعون إماما من الأئمة فى المناهج ، ويخالفونه أو يوافقونه فى الفروع ، وهؤلاء أكثر تلاميذ الأئمة أصحاب المذاهب كتلاميذ مالك رضى الله عنه ، وتلاميذ الشافعى كالمزنى وغيره ، وهؤلاء يسمون المجتهدين المنتسبين ، ولقد قال فى هؤلاء النووى فى شرح المجموع ما نصه :

« ادعى هذه الصفة لأصحابنا الأستاذ أبو إسحق[1] فحكى عن أصحاب مالك رحمه الله وأحمد وأكثر الحنفية أنهم صاروا إلى مذهب أئمتهم تقليداً ، والصحيح الذى ذهب إليه المحققون هو أنهم صاروا إلى مذهب الشافعى لا تقليداً له ، بل إنهم لما وجدوا طريقته فى الاجتهاد والقياس أسد الطرق ، ولم يكن بد من الاجتهاد سلكوا طريقه ، فطلبوا معرفة الأحكام بطريقة الشافعى ، وذكر أبو على السنجى[2] نحو هذا فقال اتبعنا الشافعى دون غيره ، لأنا وجدنا قوله أرجح الأقوال وأعدلها ، لا أنا قلدناه قلت الذى ذكره موافق لما أمرهم به الشافعى ، ثم المزنى فى أول مختصره ، وقد جاء فى مقدمة شرح المجموع للنووى أيضاً :

« وحكى بعض أصحاب الأصول أنه لم يوجد بعد عصر الشافعى مجتهد مستقل ، وهذا إسراف ، والقول الجملى أن هذه الطبقة قد توجد فى بعض أصحاب أبى حنيفة الذين لم يبلغوا شأو زفر وأبى يوسف ومحمد ، كالحسن بن زياد وهلال الرأى وغيرهم من الذين تقيدوا بأصوله ومناهجه ، ولهم فروع تخالف ما انتهى إليه من فروع ، وكذلك من هذا الصنف أصحاب مالك ، وأصحاب الشافعى كالمزنى وغيره كما أشرنا ممن تفردوا بمسائل خالفوا فيها الشافعى .

ويلى المجتهدين المنتسبين الذين أشرنا إليهم المجتهدون فى المذهب ، وعملهم استخلاص القواعد التى كان يلتزمها الأئمة السابقون ، وجمع الضوابط

---

(١) هو أبو إسحق الإسفراييني توفى سنة ٤٧٦ .

(٢) فقيه شافعى تخرج فى قرية سنج من أكبر قرى مرو توفى سنة ٤٠٣ .

الفقهية العامة التي تتكون من علل الأقيسة التي استخرجها أولئك الأعلام . واستنباط الأحكام التي لم ينص عليها بالبناء على تلك القواعد ، وهذه الطبقة هي التي حررت الفقه المذهبي ، ووضعت الأسس لنمو هذه المذاهب ، والتخريج فيها والبناء عليها ، وهي التي وضعت أسس الترجيح والمقايسة بين الآراء لتصحيح بعضها وإضعاف غيره ، وهي التي ميزت الكيان الفقهي لكل مذهب .

ويلي هذه الطبقات في الاجتهاد طبقات أخرى في الاجتهاد المذهبي منها المخرجون الذين يستخرجون أحكاماً لمسائل لم تؤثر أحكام لها عن المجتهدين الأولين ، بالبناء على قواعد المذاهب ، ومنها المرجحون الذين يرجحون بين الروايات المختلفة والأقوال المختلفة ، ليبينوا أقوى الروايات وأصح الأقوال أو أقربها إلى السنة ، أو القياس ، أو أرفقها بالناس .

وكل هؤلاء ليسوا من العوام ، ولا شك أن الغزالي في طبقة من هذه الطبقات ، والأقرب أن يكون من طبقة المجتهدين في المذهب الذين يستنبطون قواعده ، ويفرعون عليها ، وقد يتبين ذلك من بعد .

•

٣٢ — وإذا كان العالم لا يتبع قولا من غير دليل ، ويحرم عليه الاتباع من غير معرفة الدليل ما دام في قدرته معرفته ، وأوتي القدرة على ذلك ، فإن العامي هو الذي يقلد ويتبع غيره من غير دليل ، ودليله هو العالم الثقة ، وليس من مصلحة الأمة أن يكون الجميع فقهاء يعرفون الحكم من الدليل ، بل لا بد من تباين الناس ، وإنما على العامي أمران : أحدهما أن يعلم من الدين ما لا يسع أحداً جهله كأركان الدين ؛ الصلوات ، والزكوات ، والحج ، والصوم ، ويعلم محرماته ؛ الزنى والخمر ، والربا وغير ذلك إجمالا من غير تعرض للجزئيات والثاني أن يتبع عالماً عدلا ثقة يطمئن إلى علمه فيما يستغلق عليه من مسائل الدين .

والغزالى يقول فى ضرورة طائفة مقلدة من الأمة :

« إن الإجماع منعقد على أن العامى مكلف بالأحكام وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال ، لأنه يؤدى إلى أن ينقطع الحرث والنسل ، وتتعطل الحرف والصنائع ، ويؤدى إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم ، وذلك يرد العلماء إلى طلب المعايش ، ويؤدى إلى اندراس العلم ، بل إلى هلاك العلماء ، وخراب العالم ، وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء » .

والعالم العدل يقوم بالنسبة للعامى مقام الحجة والدليل بالنسبة إلى العالم .

ويوصى الغزالى العامى بثلاثة أمور :

أولها : ألا يستفتى إلا من عرف بالعدالة والعلم ، فلا يسأل غير العلماء ، ولا يسأل من عرف بالفسق وتحريف الفهم لكتاب الله وسنة رسوله ، ومن يتبع أهواء الناس فى فتاويه ، وظاهر حال العالم العدالة والأمانة فى الأفعال حتى يقوم الدليل على فسقه ، وعدم أمانته فى الافتاء .

ثانيها : أنه إذا لم يكن فى البلدة إلا مُفْتٍ واحد وجب عليه أن يراجعه بالاستفسار الإجمالى عن الدليل ، وإن كان فى البلدة مُفْتُونَ فله أن يسأل من شاء ممن يثق بدينه وعلمه ، ولا يلزمه مراجعة الأعلم .

ثالثها : أنه إذا اختلف مفتيان فى حكم فإن تساويا راجعهما مرة أخرى وإن لم يتساويا رجح قول أفضلهما ، وشبه المفتى بالطبيب ، وأن على العامى مراجعته ، ويقول فى ذلك : من مرض له طفل وليس بطبيب فسقاه دواء برأيه كان متعدياً مقصراً ضامناً ، ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً ، فان كان فى البلد طبيبان ، فاختلفا فى الدواء فخالف الأفضل عد مقصراً ، ويعلم فضل الطبيبين بتواتر الأخبار ، وبإذعان المفضول له ، وبتقدمه بأمارات تفيد غلبه الظن ، فكذلك العلماء يعلم الأفضل بالتسامع وبالقرائن دون البحث عن نفس العلم .

٤ ـــ فروع الفقه وأسرار التشريع

٣٣ ـ أطلنا القول فى مقام الغزالى فى المستصفى ، لأنه فى هذا الكتاب قد بين حقائق علم الأصول بياناً جيداً ، متقصياً أطرافه ، متتبعاً كل جوانبه ، وفى هذا الكتاب يتجلى الغزالى الفيلسوف والفقيه حقاً وصدقاً . وقد آن لنا أن نتكلم فى الفروع الفقهية وأسرار التشريع ، وقد جمعناها فى عنوان واحد ، لأننا لا نريد أن نعرف بالغزالى المحيط بالفقه الشافعى ، أو بالمقارنات الفقهية فإن ذلك إن كان يدل على مقدار إحاطته العلمية، لا يدل على مقدار عبقريته كفقيه مدرك نافذ البصيرة أوتى قدرة على ذوق الحقائق الفقهية ، وملكة الترجيح بين أوجه النظر المختلفة المتعارضة .

إنه قد ثبت أن للغزالى كتباً كثيرة فى الفقه الشافعى ، فله البسيط ، وله الوسيط ، وله الوجيز ، وهو فى هذه الكتب الفقيه الجامع المستقصى للفروع ، وقد وجدنا من هذه الكتب الثلاثة كتابين ، أحدهما الوسيط ، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية ، وموجود فى سبع مجلدات . والثانى الوجيز ، وهو مطبوع على هامش شرح المجموع للنووى ، ومعه شرحه ، وليس مفرداً .

وقد وجدنا الغزالى فى هذا الوجيز ، يجمع المعانى فى أوجز عبارة ، مما يدل على إحاطته الشاملة ، لأنه فى هذا المتن الموجز يجمع الأحكام الفقهية ويضم أشتاتها فى عبارة سهلة واضحة نيرة ، فى أقل ما يمكن من العبارات مع اشتماله على أوسع ما يمكن من معلومات ، وقد وجدنا أكثر عباراته الفقهية تومئ إلى حديث نبوى ، وفى كثير من الأحيان يذكر الحكم الفقهى بعبارات الحديث المأثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وكان الشرح مبيناً الأحاديث التى أشار إليها الغزالى فى متنه .

فالوجيز فيه إيجاز الفقه من غير إخلال ، وفيه قلة ألفاظ مع جودة تعبير وبيان ، وإن ذلك لا يتم إلا إذا كان الكاتب مستوعباً لكل المعانى ، مستولياً على أدوات التعبير السليم الواضح ، وإن للغزالى فى هذا مكانته .

ولكن الغزالى لا تثبت شخصيته الفقهية بمقدار إحاطته بعلم الشافعى رضى الله عنه ، وإنما تثبت شخصيته الفقهية بتخريجه للمسائل الفقهية ورد الفروع إلى أصولها ، وبتحريه الإفتاء بما فيه صلاح الدين فى الدنيا والآخرة ؛ وقد بدا هذان الأمران فى فتاويه وفى كتاب إحياء علوم الدين، فقد حرر فيه مسائل مختلفة فى الفقه ، وامتزجت فيه حكمة التشريع ، وبيان أسرار التكليفات والمعاملات ، وفيه فوق ذلك بعض الفتاوى ، وفى هذه الفتاوى أيضاً نجد الغزالى الفقيه الفيلسوف الصوفى ، العالم بمقاصد الشرع الإسلامى فى أحكامه .

ولهذا قد اتجهنا فى هذا الباب إلى كتاب إحياء علوم الدين ، إذ قد وجدنا فيه غناء لتعرف الغزالى الفقيه المدرك لحكم التشريع ، وقد اخترنا ثلاثة مواضع من المسائل الفقهية يتحدث الناس فيها فى هذه الأيام ، وهى الامتناع عن النسل وحكمه ، والرشوة والهدية والفرق بينهما ، والاستماع وإباحته ؛ ولنتكلم فى هذه المسائل بالقدر الذى يستبين منه تفكير الغزالى .

*

الامتناع الشخصى عن النسل :

٣٤ — يقرر الغزالى أن الامتناع عن النسل جائز فى نظره ، ويذكر فى ذلك أن الاختلاف فى إباحته وكراهته على أربعة مذاهب، فمن مبيح مطلقاً بكل حال ، ومن محرم مطلقاً بكل حال ، ومن قائل يحل إذا اتفق عليه الزوجان ، وكأن هذا القائل يحرم الإيذاء دون مجرد الامتناع ، ومن قائل إنه يباح فى المملوكة دون الحرة ، ثم يقول بعد سرد هذه الأقوال : « والصحيح عندنا أن ذلك مباح » ، ولكن ماذا يصنع الغزالى وقد كره النبى صلى الله عليه

وسلم العزل ، وصرح بذلك[1] ، وقد رد الغزالى ذلك الاعتراض الوارد بأن الكراهة تطلق فى لسان الشارع على نهى التحريم بأن يكون الشىء المكروه منهياً عنه نهى تحريم ، وعلى نهى التنزيه بأن يكون الشىء المكروه منهياً عنه نهياً لا ينتهى إلى تحريمه ، وتطلق الكراهة على ترك الفضيلة ، ويختار الغزالى إلى أن النهى هنا هو لترك الفضيلة ، أى لترك الأمر الأفضل ، ومعنى هذا أن عدم العزل أفضل ، ويقول الغزالى :

« فيه ترك فضيلة كما يقال يكره للقاعد فى المسجد أن يقعد فارغاً لا يشتغل بذكر أو صلاة ، ويكره للحاضر بمكة مقيما بها ألا يحج كل سنة ، والمراد بالكراهة ترك الأولى والفضيلة فقط وهذا ثابت »[2].

ويعلل الغزالى قوله بأن الكراهة هى ترك الأفضل ، بأنه لا نص يثبت التحريم من كتاب أو سنة ، ولا قياس على كتاب أو سنة ، وعلى العكس من ذلك القياس ثابت بالإباحة ، وإن كانت تركاً للأفضل دون التحريم ، لأن النكاح وهو الطريق إلى الولد ، وتركه مباح ، فيكون ما هو ثمرة له مباح أيضاً

ولنا فى هذا مناقشة نناقش بها حجة الإسلام الغزالى ، ذلك أنه يقرر أنه لا نص يثبت التحريم أو حتى كراهته التنزيه ، بينما النص ثابت وهو كراهة النبى صلى الله عليه وسلم له ، وتفسير الكراهة بترك الأفضل تحكم فى التفسير لا دليل عليه ، لأن الكراهة تبدو بادى النظر ، والظاهر فى أنها تنهى عن الفعل ولو نهى تنزيه ، ولا يترك الظاهر إلى غيره إلا لدليل يدل عليه .

وإن قياس العزل على النكاح لا ينتج عند الأكثرين من الفقهاء ، لأن ترك النكاح ليس مباحاً عند جمهور الفقهاء ، ولكنه ترك للسنة ، لأن جمهور الفقهاء قالوا إن النكاح فى حال الاعتدال يكون سنة ، وتركه يكون ضد السنة

---

(١) العزل ألا يلقى النطفة فى رحم المرأة .
(٢) الإحياء جـ ٢ ص ٤٧ .

فيكون مكروهاً ، والغزالى فى قياسه يسير على منهاج الشافعى الذى خالف الجمهور ، وقال إن الزواج فى حال الاعتدال يكون مباحاً ولا يكون مطلوباً .

وإنا إذا سرنا على قول الغزالى وهو أن الامتناع عن النسل ترك للأفضل ، وسير على المفضول ولو كان مباحاً ، فهل يصح أن يكون ذلك الامتناع نظاماً يتبع فى نظر الغزالى ، ويعتبر حجة الإسلام فى هذا حجة للذين يريدون منع تكاثر النسل ، ويروجون له لتشجيع الرجال والنساء على نقص نسلهن .

والجواب عن ذلك إن كلام الغزالى فى التصرفات الشخصية لا فى النظام العام ، ومن المقررات الشرعية أن من الأشياء المباحة ما يكون مباحاً بالجزء حراماً بالكل ،وهذا ثابت فى المباحات التى يكون غيرها أولى منها ، فإنها إذا شاعت كان معنى ذلك أن الأمة كلها تضافرت على ترك ما بينه النبى صلى الله عليه وسلم والإسلام بأنه الأولى ، ويختار الناس جميعاً المفضول بدل الفاضل ، وفى تلك القضية وهى قضية النسل إذا عمل الناس جميعاً أو أكثرهم بالمفضول ، وهو الامتناع عن النسل ، لكان فى ذلك مصادمة لأوامر الشرع فى مثل قول النبى صلى الله عليه وسلم : «تناكحوا تناسلوا تكثروا» ،ولأن ذلك يؤدى إلى إضعاف شأن الأمة ، وألا تربُوَ قوتها .

*

٣٥ — والغزالى مع تسويغه الامتناع عن الحمل لا يسوغ الإجهاض بأى صورة من صوره ويقول فى ذلك :

« ليس هذا كالإجهاض والوأد، لأن ذلك جناية على موجود حاصل ، وله مراتب ، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة فى الرحم ، وتختلط بماء المرأة ، وتستعد لقبول الحياة ، وإفساد ذلك جناية ، فإن صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش ، وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشاً ، ويتنهى التفاحش فى الجناية بعد الانفصال .

ويذكر الغزالى البواعث على الامتناع عن الحمل، فيذكر خمسة بواعث أولها أن يمتنع عن الإعقاب من السرارى، جمع سرية، وهى المملوكة التى يطؤها بملك اليمين، ويقول الغزالى فى ذلك: «إن الباعث هو حفظ الملك عن الهلاك باستحقاق العتاق وقصد استبقاء الملك بترك الإعتاق . ودفع أسبابه ليس منهيا عنه» أى أنه يمتنع عن الإعقاب حتى لا تكون أم ولد فيؤدى ذلك إلى عتقها، ودفع أسباب العتق ليس بمنهى عنه، ونحن نخالف الغزالى فى هذا، لأن الإسلام حث على العتق ودعا إليه فى عدة نصوص، واعتبر أقرب القربات أن تعتق رقبة، كما قال تعالى «فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة» . وإننا لا يمكننا أن نعتبر ذلك مباحاً، لأن المباح ما يتساوى ضرره ونفعه، ومنع الحمل لهذا يؤدى إلى ضرر أكبر وهو منع إعتاق رقبة تكون فى كل من الأحوال مؤمنة .

والثانى من المسوغات فى نظر الغزالى استبقاء المرأة لجمالها، وهذا لا نرى أنه يصلح مسوغاً للتعقيم ولا نعده مباحاً لأن الضرر أكبر من النفع .

والثالث من المسوغات الخوف من كثرة الحرج بسبب كثرة العيال الأولاد، والاحتراز من الحاجة إلى التعب فى الكسب، ودخول مداخل السوء، وهذا غير منهى عنه فى نظر الغزالى ويقول فى ذلك: «إن قلة الحرج معين على الدين، نعم الكمال والفضل فى التوكل على الله تعالى والثقة بضمان الله تعالى حيث قال: «وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها» ولا جرم فيه سقوط عن ذروة الكمال، وترك الأفضل، ولكنه النظر إلى العواقب وحفظ المال وادخاره فنقول إن الادخار الحلال لا ينافى التوكل، لأن اتخاذ الأسباب لا ينافى التوكل، ولكن المسألة فى أن ذلك مخالف لمؤدى النص، وهو قوله تعالى: «ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم» فإن هذا النص يمنع محاربة الإنسال فى مؤدى معناه لأجل خشية الفقر، ولا شك أن منع النسل ابتداء يؤدى بالنسبة إلى تقليل النسل مؤدى معنى القتل، والغاية واحدة، وهى خشية الفقر .

والرابع من المسوغات عند الغزالى الخوف من الأولاد الإناث ، لما يعتقد فى تزويجهن من المعرة كما كانت الحال عند العرب فى قتلهم الإناث فهذه نية فاسدة ، فما تؤدى إليه إثم وفساد .

والمسوغ الخامس ، أن تمتنع المرأة عن الحمل لتعززها ومبالغتها فى النظافة وتحرزها من الطلق والنفاس والرضاع ، فهذه نية فاسدة .

هذه مسوغات العزل عند الغزالى ، وقد قال إن بعضها نية فاسدة لا تبيح منع الحمل ، وبعضها ترك للأفضل ، ونقرر أن ذلك كله بالنسبة للأشخاص فى ذات أنفسهم ، وإن كنا نخالفه فيما ادعى أنه ترك للأفضل ، فنقول إنه كراهته تنزيه على الأقل ، وما دام تركا للأفضل أو مكروهاً كراهة تنزيه ، فإنه يكون حراماً بالنسبة للمجموع ، لأنه لا يصح أن يوضع نظام أساسه ترك الأفضل ، فإنه يكون تضافراً من الأمة على ترك الكمال ، وذلك حرام ، لأنها أمة الاجتماع على الخير ، والتعاون على البر والتقوى .

*

الرشوة والهدية :

٣٦ — سئل الغزالى عن الفرق بين الرشوة والهدية لأنهما يلتبسان فإن كثيراً من الرشا تلبس ثوب الهداية ، والرشوة منهى عنها بنص القرآن ، لأنها من السحت المنهى عنه ، ومنهى عنها فى السنة ، وهى من أسباب فساد الحكم ، وعبث الحاكمين ، ويظهر أن هذه الحال كانت تقع فى الماضى ، كما تقع فى الحاضر ، وقد أجاب الغزالى عن ذلك بأن الفرق يتحقق بالغرض الواضح ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه : « باذل المال لا يبذله قط إلا لغرض ، ولكن الغرض إما آجل كالثواب ، وإما عاجل ، والعاجل إما مال ، وإما فعل وإعانة على مقصود معين ، وإما تقرب إلى المهدى إليه بطلب محبته ، إما للمحبة فى عينها ، وإما للتوصل بالمحبة إلى غرض وراءها ، فالأقسام الحاصلة من هذا خمسة .

وقبل أن نخوض فى هذه الأقسام التى ذكرها ، نقول إن ذلك إنما هو فى الهدية التى قد يكون الدافع إليها رشوة ، أما الرشوة الصريحة فإنه لا شك فى تحريمها على الآخذ مطلقاً ، وتحريمها على المعطى إذا لم تتعين دفعاً لظلم واقع ، أو متوقع مؤكد الوقوع .

وقد ذكر الغزالى خمسة أقسام للهدايا ، منها أربعة لا شك أنها حلال ليس فيها رشوة ، ولا شبهة رشوة ، والخامسة فيها الاشتباه ، وقد وضح فيها ما هو حلال وما هو حرام . أما الأربعة التى هى حلال فى الجملة ، وبعضها مطلوب يثاب عليه فاعله فهى :

الأول : أن تكون الهدية قد قصد بها طلب الثواب من الله تعالى ، كأن يكون المهدى إليه محتاجاً أو عالماً ، أو ذا نسب رفيع يريد المهدى أن يرفعه من خساسة ، أو كان متديناً يريد أن يعينه لخصاصة عنده ، وهذه عطية يثاب عليها المعطى ، ولا تحرم على الآخذ إذا علم السبب فى العطاء ، وكان متوافراً فيه ، فإن كان غير محتاج لا يحل له أن يأخذ وقد أعطى لدفع الحاجة ، وإن كان كاذباً فى ادعائه النسب لا يحل له أن يأخذ .

والثانى : أن يقصد بالهدية جلب نفع معين هو حلال فى ذاته كالفقير يهدى إلى الغنى طمعاً فى عطاء وفير منه ، أو رجاء نفع ينفعه به وهذه هبة بعوض تأخذ حكمها الشرعى إذا استوفت شروط صحتها .

٣٧ — والثالث : أن يقصد المعطى إعانة على فعل معين كالمحتاج يهدى إلى المتصل بذى سلطان فى الدولة ، ومن تكون له مكانة عند السلطان ، فهذه هدية بشرط ثواب عاجل أو بعبارة أخرى جلب منفعة ، وفيها تفصيل لاختلاط الحلال فيها بالحرام ، فإن المنفعة التى يقدمها له ذو السلطان حلال ليس فيه شبهة ، كأن يستعين بذى الجاه للوصول إلى حق صحيح ثابت يجوز الاستئجار فيه فإنه حلال ، وإن كان للوصول إلى ظلم أو تنجيز حرام أو فيه

استخدام جاه فإنها رشوة وليس هدية ، ولنترك للغزالي يبين هذا بعبارته الجزلة فهو يقول :

« وينظر في العمل الذي هو ثواب فإن كان حراماً كالسعي في تنجيز حرام ، أو ظلم إنسان حرم الأخذ ، وإن كان واجباً كدفع ظلم يتعين على كل من يقدر عليه أو شهادة متعينة فيحرم عليه ما يأخذه ، وهي الرشوة التي لا يشك في تحريمها[1]. وإن كان مباحاً لا واجباً ولا حراماً ، وفيه تعب بحيث لو عرف لجاز الاستئجار عليه ، فما يأخذه حلال .. كما يأخذه الوكيل بالخصومة بين يدي القضاء فليس بحرام إذا كان لا يسعى في حرام .. وإن كان محصوله يقع بكلمة لا تعب فيها . ولكن تلك الكلمة من ذي الجاه أو تلك الفعلة من ذي الجاه تفيد ... فهذا حرام لأنه عوض من الجاه ، ولم يثبت في الشرع جواز ذلك ، بل ثبت ما يدل على النهي ، وإذا كان لا يجوز العوض عند إسقاط الشفعة والرد بالعيب ودخول الأغصان في هواء الملك ، وجملة من الأغراض مع كونها مقصودة ، فكيف يؤخذ عن الجاه . ويقرب من هذا أخذ الطبيب العوض على كلمة ينبه بها على دواء ينفرد بمعرفته ، كواحد ينفرد بالعلم بنبت يقطع البواسير أو غيره فلا يذكره إلا بعوض فإن عمله بالتلفظ به ، فلا يجوز أخذ العوض عليه ولا على علمه ، إذ ليس ينتقل علمه إلى غيره ، وإنما يحصل لغيره مثل علمه ، ويبقى هو عالماً به .

*

٣٨ — ولنقف وقفة قصيرة عند كلام الغزالي في هذه المسألة فإنه فرّع في الموضوع تفريعات تحتاج إلى نظر دقيق ، وضرب أمثالا تحتاج إلى توجيه

---

(١) يتكلم الغزالي في حكم الآخذ وهو التحريم أما المعطي ، فإنه إن كان لا سبيل للوصول إلى حقه إلا بالعطاء ، فانه يعطي ، لأن ما يكون سبيلا للحق إذا تعين جاز اتباعه .

الأنظار إليها ، ونراه يتعرض فى الحكم للآخذ لا للمعطى ، فإن المعطى موقفه سليم إذا كان لا يصل إلى حقه الذى لا اعتداء فيه على أحد إلا بالعطية يعطيها .
وأما الآخذ فإنه يقسم أحواله بالنسبة للمقصد إلى أقسام ثلاثة :

أولها : أن يكون الفعل الذى يطلب من ذى الجاه حراماً فى ذاته أو هو ذريعة إلى حرام ، فإنه لا يحل له الأخذ ، لأنه رشوة وإعانة على الإثم والعدان ، وهو حرام من غير عطية فهو بها أشد تحريماً ، إذ يكون إثمان إثم الرشوة ، وإثم الفعل .

والثانى : أن يكون الفعل الذى يملكه ذو الجاه واجب الأداء عليه فإنه لا يحل له أن يأخذ ، لأنه حينئذ لا يعطى الحقوق التى يجب عليه أداؤها إلا بثمن ، وذلك حرام لا شك لأنه الرشوة بعينها كالوالى الذى لا يعطى ذا الحق إلا بعطاء ، وكالقاضى الذى يقبل الهدايا ليحكم بالعدل .

والثالث : أن يكون الفعل الذى تعطى الهدية لأجله مباحا فإنه ينظر إن كان يقبل الاستئجار ، كأن يكون عوضاً عن تعب بذل فهو جائز ، وإن كان استخداماً مجرداً لجاهه من غير عمل يقوم به ، فإنه لا يحل الأخذ والهدية من السحت ، لأنه لا يجوز استخدام الجاه ، وإلا عم الفساد ، وسادت الفوضى .

ويستطرد استطرادة صغيرة ذات مغزى فى عصرنا ، وهى أجرة فن الطبيب الذى يصف العلاج أو يذكر الدواء ، أيأخذ على ذلك أجرة ، أم لا يأخذ ، وهنا نجده يقرر أنه لا يصح أخذ أجرة على ذلك ، ولا يعنى بذلك أن يضيع علم الطبيب ، ولا يكون له مكافأة على عمله ولا خبرته ، ولكن معنى ذلك أن تجرى عيه الدولة رزقاً معلوماً يليق بمثله ويكفيه وأهله بالمعروف على هذا الأساس ، لأنه يقوم بفرض كفائى ، وهو إزالة أسقام الناس ، فيكون كالقاضى والعالم وغيرهما ممن يقومون بفروض كفائية .

وكأن الغزالى الفقيه يوجه الأنظار إلى أن هذه العلوم التى لا يستغنى عنها الناس ، ويحتاج إليها الفقير العاجز عن العطاء ، والغنى القادر عليه لا يصح

أن تترك لتقدير العلماء ، بل تقوم الدولة على تنظيم مزاولة العمل بهذه العلوم ، ليكون الناس فى الانتفاع بها على سواء ، فكما نظمت القضاء والافتاء والرى عليها أن تنظم الطب ، وتفرض أجوراً مجزية للأطباء لينتفع بفنهم الغنى والفقير على السواء . وخصوصاً أن الدولة أنفقت على الطبيب ألوف الأموال حتى أخرجته طبيباً ، وما أنفقت إلا من مال الأمة ، فكان حقاً أن تفرض عليه جزاء ما أنفقت ، وأن تتولى توزيع ما أنتجت بين الناس على سواء ، وعجيب أن تؤمم أملاك أنشأها أربابها ولا يؤمم الطب الذى أنشأته الدولة ، إن هذا فى القياس لأمر عجب .

٣٩ — والرابع من الهدايا ما يقصد به المحبة ، وجلبها من قبل المهدى إليه طلباً للاستئناس ، وتأكيداً للصحبة ، وتودداً إلى القلوب ، فذلك مقصود للمؤمنين ، ومندوب إليه من الشرع ، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « تهادوا تحابوا »[1].

الخامس : أن تكون الهدية لذى جاه لا لطلب عمل معين يقوم به،بل لتحصيل محبته والأنس به ولينال من وراء ذلك قضاء لبانات وأغراض لها من غير حصر ، ولولا ذلك الجاه ما أهدى إليه ، ولا شك أن هذه الهدية لا تخلو من كراهة ، وهى من نوع التملق الذى يفسد النفوس ويفسد الجماعات ، وقد قال الغزالى فى أنواع الجاه ، ومضرة الإهداء فيها : « فإن كان الجاه لأجل علم أو نسب فالأمر فيه أخف وأخذه مكروه ، فإن فيه مشابهة بالرشوة، ولكنها هدية فى ظاهرها ، فإن كان جاهه بولاية تولاها أو ولاية صدقة أو جباية مال أو غيره من الأعمال السلطانية حتى ولاية الأوقاف مثلا ، وكان لولا تلك الولاية لكان لا يهدى إليه فهذه رشوة عرضت فى معرض الهدية ، إذ القصد منها فى الحال طلب التقرب واكتساب المحبة ، ولكن لأمر ينحصر فى جنسه،وهو كل ما يمكن التوصل إليه بالولايات،وهو لا يخفى،وآية أنه لا يبغى

(١) الإحياء ج ٢ ص ١٣٧ .

المحبة أنه لو ولى فى الحال غيره لسلم المال إلى ذلك الغير ، فهذا مما اتفقوا على أن الكراهة فيه شديدة ، واختلفوا فى كونه حراماً . والمعنى فيه متعارض ، فإنه دائر بين الهدية المحضة ، وبين الرشوة المبذولة فى مقابلة جاه محض فى غرض معين ، وإذا تعارضت المشابهة القياسية وعضدت الأخبار والآثار أحدهما تعين الميل إليه ، وقد دلت الأخبار على تشديد الأمر فى ذلك ..... روى أبو حميد الساعدى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث والياً على الأزد ، فلما جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هذا لكم ،وهذا أهدى إلى فقال عليه السلام ألا جلست فى بيت أبيك أو بيت أمك حتى تأتيك هديتك، إن كنت صادقاً ، ثم قال عليه السلام : مالى أستعمل الرجل فيقول : هذا لكم ، وهذا أهدى إلى . ألا جلس فى بيت أمه فأهدى إليه ، والذى نفسى بيده لا يأخذ أحد منكم شيئاً بغير حقه إلا أتى الله يحمله فلا يأتين أحدكم ببعير له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة[1] تَيْعَرَ ،ثم رفع يده حتى رأيت بياض إبطيه ثم قال اللهم هل بلغت » . . . وإذا ثبتت هذه التشديدات فالقاضى والوالى ينبغى أن يقدر نفسه فى بيت أمه وأبيه فما كان يعطى بعد العزل يجوز له أن يأخذه فى ولايته ، وما يعلم أنه إنما يعطاه لولايته فحرام أخذه ، وما أشكل عليه فى هدايا أصدقائه أنهم هل كانوا يعطونه لو كان معزولا فهو شبهة فليجتنبه »[2].

*

القول فى إباحة السماع :

٤٠ ــ نختم البحوث التى نكتبها فى فقه الإمام الغزالى ، بكلامه فى سماع الغناء . ويقرر الغزالى أن العلماء اختلفوا فى سماعه من عهد التابعين إلى عهد المتأخرين ، ويكاد يتفق الفقهاء أصحاب المذاهب الأربعة على كراهته ، وأكثر الآخذين بمذاهبهم يصرحون بتحريمه ، وينقل الغزالى عن الشافعى أنه قال فى كتاب آداب القضاء : « إن الغناء لهو مطلوب يشبه الباطل ، ومن

(١) رغاء صوت ، والخوار صوت البقر ، واليعار وفعله ييعر صوت الغنم .
(٢) الإحياء جـ ٢ ص ١٣٨ .

استكثر منه فهو سفيه ترد شهادته . » وينقل عن بعض الشافعية أنه يقول : « استماعه من المرأة التي ليست بمحرم له لا يجوز عند أصحاب الشافعي رحمه الله سواء أكانت مكشوفة أم من وراء حجاب ، وسواء أكانت حرة أم كانت مملوكة ، وقد نقل عن الشافعي أنه قال : صاحب الجارية إذا دعا الناس لسماعها فهو سفيه ترد شهادته ، وحكى عنه أيضاً أنه كان يكره الطقطقة بالقضيب ويقول : « وضعته الزنادقة ليشتغلوا به عن القرآن » .

وينقل عن مالك أنه صرح بالنهي عن الغناء ، وقال من اشترى جارية فوجدها مغنية كان له ردها بخيار العيب ، أى أن ذلك عيب يسوغ فسخ عقد البيع ، وعلى هذا أهل المدينة إلا بعضاً قليلا منهم » .

هذه أقوال الفقهاء البارزين من أهل الإسلام نفروا من الغناء فكرهوه وأفتوا بتحريمه ونحمد الله تعالى إذ لم يروا بعض أغاني هذا الزمان ، فإنا كنا نخشى عليهم أن يموتوا بَخْعاً لأنفسهم .

ولكن ليس هذا التحريم موضع إجماع ، بل إن من التابعين من استباحوا الغناء الذى لا يثير الفتنة مثل بعض الغناء الذى نسمعه فى هذه الأيام ، فقد نقل أبو طالب المكى فى كتابه قوت القلوب عن جماعة من السلف إباحة الغناء وسماعه ، فقال سمع من الصحابة عبدالله بن جعفر بن أبى طالب ، وعبدالله ابن الزبير ، والمغيرة ابن شعبة ومعاوية ، وكان لعطاء بن أبى رباح جاريتان تلحنان فكان إخوانه من التابعين يستمعون إليهما .

*

٤١ — ويسوق الغزالى أدلة الذين أفتوا بتحريمه ، فقد بنوا كلامهم على الأدلة الآتية :

أولها : أن الغناء لهو ، وقد قال الله تعالى : « ومن الناس من يشترى لهو الحديث » وقد فسر اللهو هنا الحسن البصرى والنخعى بأنه الغناء ، ويذكر

الغزالى أن التحريم إنما هو فى شراء لهو الحديث بترك القرآن الكريم والتحريم فى أنه ترك القرآن ، لا فى مطلق الغناء من غير إهمال للقرآن .

ثانيها : قال النبى صلى الله عليه وسلم : كل لهو باطل إلا تأديبه فرسه ورميه بقوسه وملاعبته لامرأته . ويرد الغزالى الدليل بأن هذا لا يدل على التحريم ، بل يدل على عدم الفائدة .

ثالثها : أنه روى عن عبدالله بن مسعود أنه قال : « الغناء ينبت فى القلب النفاق »، وقد رده الغزالى بأنه ينبت النفاق فى قلب المغنى لأنه يعرض صوته على الناس ليرضيهم .

رابعها : أنه مر ابن عمر على قوم محرمين ، وفيهم رجل يتغنى فقال رضى الله عنه : ألا لا أسمع لكم ،ألا لاأسمع لكم ، وقد رد الغزالى ذلك الاستدلال بأن ذلك كان فى الحج وإحرامه ، وليس الغناء هنا مناسباً ، فهو ليس مباحاً فى كل الأحوال .

*

٤٢ — ويسوق الغزالى أدلة الذين أباحوا السماع محتفلا بأدلتهم ، ويبنيها على ما يأتى :

أولا : على أن السماع لم يثبت فيه نص عن النبى صلى الله عليه وسلم بالتحريم ولا قياس يوجب التحريم ، وحسب ذلك دليلا على الإباحة .

ثانياً : أن النبى صلى الله عليه وسلم قد سمع القرآن الكريم من أبى موسى الأشعرى ، فقال أوتيت مزماراً من مزامير داود ، وليست المزامير إلا أغانى تسمع .

ثالثاً : أن القياس يسوغ إباحة الغناء ، لأن سماع الغناء ليس فيه إلا سماع صوت طيب موزون اللفظ مفهوم المعنى محرك للقلب ، ففيه معان أربعة : صوت طيب ، وكلام موزون ، ومعنى مفهوم ، وحركة قلب متأثر ، وكل هذه أمور حسنة فى ذاتها ، فالصوت الطيب لذة السمع ، وهو إحدى الحواس

الخمس ، ولكل حاسة لذة خاصة ، فالعين لذتها فى المنظر الجميل ، واليد فى الملمس الناعم ، والشم فى الرائحة الطيبة يفغم بها الأنف ، والذوق فى المطعم الجيد ، والشراب الحلال الطيب ، فلا بد أن يكون للسمع أيضاً لذة بالصوت الطيب الجميل .

والوزن فى الكلام معنى جميل فوق أصل الحسن فى الصوت الجميل ، لأن تناسب المطالع والمقاطع شىء يستلذ سماعه فى ذاته ، فأنت تسمع الشعر الجيد من صوت أجش خشن ، فتستطيبه ، ولا حرمة فى سماع كلام موزون ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم وإن كان لا يقول الشعر قد استطاب سماعه ، وخلع بردته على كعب بن زهير عند ما سمع قصيدته :

« بانت سعاد فقلبى اليوم متبول »

وقال عليه السلام : « إن من الشعر لحكمة » .

والمعنى المفهوم المستقيم لا يمكن أن يقول أحد إنه حرام ، أو سماع الكلام الذى يدل عليه حرام .

وتحريك القلب من حيث إنه محرك لا يحرم إلا إذا كان مثيراً . وإذا كانت أجزاء الغناء ليست حراماً فى ذاتها ، فما تركب منها لا يكون حراماً فى جمعيته ، ويقول الغزالى : المباحات إذا اجتمعت كان المجموع مباحاً .

*

٤٣ — بهذا ينتهى الغزالى إلى أن سماع الغناء مباح فى ذاته سواء أكان من الرجال أم كان من النساء ، ويروى عن الصحيحين البخارى ومسلم أن عائشة أم المؤمنين قالت : « دخل علىّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعندى جاريتان تغنيان ، فاضطجع على الفراش وحول وجهه ، فدخل أبو بكر فانتهرهما ، وقال : مزمار الشيطان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأقبل عليه الرسول وقال دعهما ، فلما غفل غمزتهما فخرجتا » .

فالغزالى يقرر إباحة الغناء ، وينقل قول بعض الأدباء : « من لم يحركه الربيع وأزهاره ، والعود وأوتاره ، فهو فاسد المزاج ، وليس له علاج » .

ولكن ليس الغناء مباحاً فى كل الأحوال ، ولا يوجد شئ يستمر على الإباحة فى كل الأحوال ، فاللبس الجيد حلال ، ولكن إذا أوجد خيلاء فإنه لا تستحسن الخيلاء ، والطعام حلال ،ولكنه عند الإسراف ، لا يكون الإسراف حلالا .

والغناء يكون تابعاً لمعناه ولآثاره ،فإن كان محركاً للشهوة دافعاً إلى الفساد فهو حرام ، وإذا كان المعنى فاسداً فإنه حرام ، وإذا صحبه خمر وفسوق فى الأقوال فهو حرام ، فالتخنث والميوعة فى الأغانى ، ورؤية المغنية نصف عارية وتنغيم صوتها بشكل يثير عبث الشباب يكون حراماً ، وما كانت الحرمة من أصل الغناء ، ولكن من شكله وما يحيط به ، وعلى ذلك يكون الغناء مباحاً بأصله ، ولكن يكون بعضه حسناً مندوباً إليه ، وبعضه قبيحاً منهياً عنه ، وذلك بحسب ما يعرض ، وبحسب المعنى والأداء ، كما قال الشافعى فى الشعر : « حسنه حسن ، وقبيحه قبيح » .

*

٤٤ — وبعد ، فهذا الغزالى الفقيه ، عميق النظر فى فقهه مجتهد ويتبع ، ولا يقلد ولا يبتدع ، وهو فيلسوف فى فقهه ، لا يجمد على تفكير فقد رأيناه فى أصول الفقه فيلسوفاً بين الفقهاء وفى فروعه محققاً يتتبع الدليل ولا يتبع الأشخاص ، يخالف إمامه الشافعى أو يوافقه عن بينة ، وفى الحق إنه فى الفقه أبين أثراً منه فى علم الكلام والفلسفة ، ولو لم يشتهر بالكلام والفلسفة لاشتهر بالفقه بين الفقهاء ، فرضى عن أبى حامد حجة الإسلام وطيب ثراه .



الجمعة ٣١ من مارس سنة ١٩٦١

جلســة الصباح


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

للأستاذ الشيخ محمد بهجة البيطار

حجة الإسلام أبو حامد الغزالي



حجة الإسلام أبو حامد الغزالى

أيها السادة والإخوة :

إن سيرة عظماء الرجال ، عون على تربية الأجيال ، وقد كان الإمام أبو حامد محمد الغزالى من علماء الإسلام المصلحين فى أصول الإسلام وفروعه وآدابه ، اعترف له بذلك العلماء ، وعدوه من المجددين المشار إليهم بحديث : « إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » رواه أبو داود والحاكم فى المستدرك والبيهقى فى المعرفة من حديث أبى هريرة .

*

ولد أبو حامد محمد بن محمد الغزالى فى مدينة طوس من عمل خراسان ، سنة ٤٥٠ ، وكان والده يغزل الصوف ويبيعه فى دكانه بطوس ، فلما حضرته الوفاة ، وصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له من أهل الخير ، وقال له إن لى لتأسفاً عظيما على تعلم الخط ، وأشتهى استدراك ما فاتنى فى ولدىَّ هذين فعلمهما ، ولا عليك أن تنفد فى ذلك جميع ما أخلفه لهما . ثم إن الغزالى قدم نيسابور ، ولازم إمام الحرمين ، وجد واجتهد حتى برع على يديه فى مذهب الشافعى والخلاف والجدل ، والأصلين والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة ، وأحكم كل ذلك ، وفهم كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد عليهم وإبطال دعاويهم ، وصنف فى كل فن من هذه العلوم كتباً أحسن تأليفها . درس فى المدرسة النظامية بنيسابور ، أعظم معاهد العلم بخراسان ، وما زال فيها يختلف إلى دروس إمام الحرمين ، علامة ذلك العصر الزاهر ، حتى تخرج به واشتهر .

ولما توفى إمام الحرمين سنة ٤٧٨ ، خرج الغزالى إلى العسكر وهى محلة بالقرب من نيسابور ، كان يقيم فيها نظام الملك الوزير ، نصير العلم وكعبة العلماء ، فحل من مجلس الوزير محل القبول .

ثم ولاه نظام الملك تدريس مدرسته ببغداد ، وخرج له أصحاب ، وصنف التصانيف ، مع التصون ، والذكاء المفرط ، والاستبحار فى العلم وبالجملة ، ما رأى هو مثل نفسه ، توفى بالطابران ، قصبة بلاد طوس ، وله خمس وخمسون سنة .

*

ونقل فى الشذرات قول الأسنوى فى طبقاته :

« الغزالى إمام ، باسمه تنشرح الصدور وتحيا النفوس ، وبرسمه تفتخر المحابر ، وتهتز الطروس ، وبسماعه تخشع الأصوات وتخضع الرءوس ، ولما نفد من صديق أبيهما ما خلفه الوالد له ولأخيه أحمد ، وتعذر عليه القوت ، فقال : لكما أن تلجآ إلى المدرسة ، قال الغزالى ، فصرنا إلى المدرسة نطلب الفقه لتحصيل القوت ، فاشتغل بها مدة . ثم ارتحل إلى أبى نصر الإسماعيلى بجرجان ، ثم إلى إمام الحرمين بنيسابور ، فاشتغل عليه ولازمه ، حتى صار أنظر أهل زمانه ، وجلس للإقراء فى حياة إمامه وصنف ، وينسب إليه شعر ، فمن ذلك ما نسبه إليه ابن السمعانى فى الذيل ، والعماد الأصبهانى فى الخريدة :

حلت عقارب صدغه فى خده ... قمراً ، فجل به عن التشبيه
ولقد عهدناه يحل ببرجها ... فمن العجائب كيف حلت فيه

وأنشد العماد له أيضاً :

هبنى صبوت كما ترون بزعمكم ... وحظيت منه بلثم ثغر أزهر
إنى اعتزلت فلا تلوموا أنه ... أضحى يقابلنى بوجه أشعرى

فلما مات إمامه خرج إلى العسكر ، وحضر مجلس نظام الملك ، وكان مجلسه محط رجال العلم ، ومقصد الأئمة ، ومجاراة الخصوم اللد ، ومناظرة الفحول ، ومناطحة الكبار ، فأقبل عليه نظام الملك ، وحل منه محلا عظيما ، فعظمت منزلته وطار اسمه فى الآفاق ، وندب للتدريس بنظامية بغداد ، سنة أربع وثمانين ، فقدمها فى تجمل كبير ، وتلقاه الناس، ونفذت كلمته ، وعظمت حشمته ، حتى غلبت على حشمة الأمراء والوزراء ، وضرب به المثل ، وشدت إليه الرحال ، إلى أن شرفت نفسه عن رذائل الدنيا ، فرفضها واطرحها ، وأقبل على العبادة والسياحة ، فخرج إلى الحجاز ، فى سنة ثمان وثمانين ، فحج ورجع إلى دمشق ، واستوطنها عشر سنين وصنف فيها كتباً ، يقال : إن الإحياء منها ، ثم صار إلى القدس والإسكندرية ، ثم عاد إلى وطنه بطوس ، مقبلا على التصنيف والعبادة ، وملازمة التلاوة ونشر العلم ، وعدم مخالطة الناس . ثم إن الوزير فخر الدين ابن نظام الملك حضر إليه وخطبه إلى نظامية نيسابور ، وألح عليه كل الإلحاح ، فأجاب إلى ذلك ، وأقام عليه مدة ، ثم تركه وعاد إلى وطنه ، على ما كان عليه ، وابتنى إلى جواره خانقاه للصوفية ، ومدرسة للمشتغلين ، ولزم الانقطاع ، ووظف أوقاته على وظائف الخير ، بحيث لا يمضى لحظة منها إلا فى طاعة من التلاوة والتدريس ، والنظر فى الأحاديث ، خصوصاً البخارى ، وإدامة الصيام والتهجد ، ومجالسة أهل القلوب إلى أن انتقل إلى رحمة الله تعالى ، وهو البركة الشاملة ، وروح أهل الإيمان والطريق الموصلة إلى رضا الرحمن ، يتقرب بحبه إلى الله تعالى ، ولا يبغضه إلا ملحد أو زنديق ، وقد انفرد فى ذلك العصر عن أعلام الزمان » (انتهى كلام الأسنوى) .

•

وقال ابن قاضى شهبة :

« ومن تصانيفه البسيط ، وهو كالمختصر للنهاية ، والوسيط ملخص منه ، وزاد فيه أموراً من الإبانة للغورانى ، ومنها أخذ هـــذا الترتيب

الحسن الواقع فى كتبه وتعليق القاضى حسين ، والمهذب واستمداد مصنفه كثير ، كما نبه عليه فى المطلب ، ومن تصانفيه أيضاً الوجيز والخلاصة مجلد دون التنبيه ، وكتاب الفتاوى له ، مشتمل على مائة وتسعين مسألة ، وهى غير مرتبة، وله فتاوى أخرى غير مشهورة ، أقل من تلك ، وصنف فى الخلاف المآخذ (جمع مأخذ) . ثم صنف كتاباً آخر فى الخلاف سماه تحصيل المأخذ . وصنف فى المسألة السريجية مصنفين اختار فى أحدهما عدم وقوع الطلاق ، وفى الآخر الوقوع ، وكتاب الإحياء،وهو الذى اختصره أستاذنا القاسمى ، وبداية الهداية فى التصوف ، والمستصفى فى أصول الفقه، وإلجام العوام عن علم الكلام ، والرد على الباطنية ومقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة ، وجواهر القرآن ، وشرح الأسماء الحسنى ، ومشكاة الأنوار ، والمنقذ من الضلال ، وغير ذلك . وذكر الشيخ علاء الدين على ابن الصيرفى فى كتابه زاد السالكين أن القاضى أبا بكر بن العربى ،قال: رأيت الإمام الغزالى فى البرية وبيده عكازة ، وعليه مرقعة ، وعلى عاتقه ركوة ، وقد كنت رأيته ببغداد يحضر درسه نحو أربعمائة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه العلم ، قال : فدنوت منه وسلمت عليه ، وقلت له : يا إمام ، أليس تدريس العلم ببغداد ، خيراً من هذا ؟ قال : فنظر إلى شزراً وقال : لما طلع بدر السعادة فى فلك الإرادة ، أو قال ، سماء الإرادة ، وجنحت شمس الوصول ، فى مغارب الأصول :

تركت هوى ليلى وسعدى بمعزل ... وعدت إلى تصحيح أول منزل

ونادت بى الأشواق مهلا فهذه ... منازل من تهوى رويدك فانزل

غزلت لهم غزلا دقيقاً فلم أجد ... لغزلى نساجاً ، فكسرت مغزلى

*

وقد اعترف الإمام ، بأن بضاعته فى الحديث كانت مزجاة ، ولكنه أقبل عليه ، ووضع كتابى الصحيحين بين يديه ، وجعلهما أمام ناظريه ، وتوفى وهو حجة الإسلام ، عليه من الله تعالى الرحمة والرضوان .

— ٢٧

الأستاذ تيسير شيخ الأرض

نظرية المعرفة عند الغزالي

نظرية المعرفة عند الغزالى

تمهيد – النقل بين مبدأيه وطرقه

ليس غرضى من وراء محاضرتى هذه ، إلا أن أبين أن الروح العامة لفلسفة « الغزالى » ، هى نفسها الروح التى تسود نظرية المعرفة لديه . فكما كان قصده الأول من فلسفته ، تهديم المذاهب الفلسفية المنافية للدين ، كذلك كان قصده من نظرية المعرفة الحدّ من قيمة العقل الذى كانت تعتد به تلك المذاهب ، فى سبيل إلحاقه بالشرع فى بعض مجالات التفكير المعينة . فكأنه لمس أنه لا يستطيع القضاء على ثقة الناس بتلك المذاهب الفلسفية ، إلا إذا حد من ثقتهم بالعقل ، كأداة فى تحصيل اليقين .

ومما يؤيد كلامى بعض التأكيد ، أن حقيقة الدين قائمة على أساس الإيمان بالوحى ؛ وأن نظرية المعرفة عند « الغزالى » ، تجد سندها الأخير فى الوحى بالنسبة إلى الأنبياء ، وفى ما يشبه الوحى بالنسبة إلى البقية الباقية من الناس .

أما الطريقة التى يستخدمها فى سبيل بلوغ غايته ، فهى ذات شعبتين . إنه حيناً يلجأ إلى مبدأى السببية وعدم التناقض ، ليرينا حاجتهما إلى مدد من الله ، وحيناً آخر يلجأ إلى تحديد الطرق العقلية ، ويرينا أن الواحدة منها تفضى إلى الأخرى ، بحيث تنتهى الأخيرة منها إلى فراغ عقلى مريع ؛ حتى إذا تم له ذلك ، تركنا نعتقد أن العقل لا يصل إلى اليقين إلا ضمن دائرة محددة ضيقة ، وأنه بحاجة إلى العون الإلهى ، ليفرق بين الخطأ والصواب .

ولهذا ، فإننا سنحاول فيما يلى أن نبين قيمة مبادئ العقل أولا ؛ ثم ننتقل من بعد لبيان قيمة طرقه ثانياً ، لكى نخلص إلى قيمة العقل ذاته .

أولا — قيمة مبدأى العقل

١ — مبدأ عدم التناقض :

كلنا يعلم أزمة الشك التى انتابت « الغزالى » ، ويعلم أنها مرت بمراحل ثلاث : مرحلة الشك بالعقائد الموروثة ، ومرحلة الشك بالمحسوسات ، ومرحلة الشك بالمعقولات . كما أننا كلنا نعلم أيضاً ، الصورة التى ارتد بها اليقين إلى « الغزالى » ، حينما قذف الله بنوره فى صدره .

أما نقطة البداية فى كل ذلك ، فكانت نهماً جائعاً إلى المعرفة ، لازم « الغزالى » منذ راهق البلوغ قبل العشرين ، حتى أناخت سنه على الخمسين ؛ وهو يقتحم لجة هذا البحر العميق ، ويخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور . وإذا تساءلنا عن نوع المعارف التى كان يحصلها ، وجدناها تحوى ما هب ودب من مذاهب الباطنية والفلسفة والكلام والتصوف والزندقة (المنقذ ، ص ٦٨) .

وطبيعى جداً ، فيمن يريد أن يتعرف كل هذه الأمور ، أن يجد فيها من الشتات والتناقض ما وجده « الغزالى » . وطبيعى حينذاك ، أن تنحل عنه رابطة التقليد ، وأن تنكسر عليه العقائد الموروثة ؛ فيعتقد أنها تلقينات لقّنه إياها الوالدون والأستاذون (المنقذ ، ص ٦٨) .

بيد أن هذا البحث الذى قام به ، لم يكن بدون طائل ؛ بل كان من نتاجه ، أن أخذ بالبحث عن حقيقة العلم . وبعد التأمل ، وضع لنا قاعدة الانكشاف التى تقول :

« إن العلم اليقينى ، هو الذى ينكشف فيه العلم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم » (المنقذ، ص٦٩).

ولا يكاد يضع لنا هذه القاعدة ، حتى يبين أهميتها فى اكتساب اليقين ، فيقول :

« . . . فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل إنى أقلب هذه العصا ثعباناً ؛ وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ؛ ولم يحصل لى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ؛ فأما الشك فيما علمته ، فلا » (المنقذ ، ص ٦٩) .

وبهذا ، وضع يده على المعيار الذى سيستخدمه فى الفحص عن صدق علومه ، فحاول تطبيقه عليها . وهو بهذا الصدد يقول :

« ثم فتشت عن علومى ، فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة ، إلا فى الحسيات والضروريات . فقلت : الآن ، بعد حصول اليأس ، لا مطمع فى اقتباس المشكلات إلا من الجليات ، وهى الحسيات والضروريات » (المنقذ ، ص ٧٠) .

ولكنه بعد إنعام النظر ، وجد أنه لا يمكنه الثقة بالمحسوسات . يقول :

« فانتهى بى طول التشكيك ، إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً » .

وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول :

« من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك بغتة ودفعة ، بل على التدريج ذرة فذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ؛ وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسة تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار » (المنقذ ، ص ٧١) .

وبعد أن وصل « الغزالى » إلى هذا الحد من فحصه لمعارفه ، عاد إلى « قاعدة الانكشاف » التى وضعها ، فحدها تحديداً عقلياً خالصاً ، وبناها على

« مبدأ عدم التناقض » ، فقال : « إن النفى والإثبات لا يجتمعان فى شىء واحد » (المنقذ) . ثم ما لبث أن أعطى هذا المبدأ صوراً تطبيقية مختلفة ، مثل : « . . . والشىء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالا . . . » ؛ بل لقد أعطاه بالإضافة إلى ذلك ، صورة رياضية خالصة ، حينما قال : « العشرة أكثر من الثلاثة » . وبذلك ، جعل من « مبدأ عدم التناقض » حكماً فى الأمور الحسية والعقلية معاً .

بيد أن المنطق الذى اتبعه « الغزالى » ، ما عتم أن تمادى به إلى أبعد نتائجه . فإذا بالعقليات نفسها محل اتهام ؛ وإذا بـ « الغزالى » يجد المحسوسات تقول له :

« بم تأمن ألا تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بى ؟ ألم تكن ثقتك بى عمياء ، حتى أتى حاكم العقل فكذبنى ، ولولاه لكنت تستمر على تصديقى ؟ ألا يمكن أن يكون وراء حاكم العقل حاكم آخر ، إذا تجلى لك ، كذب العقل فى كل حكم من أحكامه ؛ كما تجلى حاكم العقل نفسه فكذبنى أيما تكذيب ! ؟ . . وعدم تجلى ذلك الحاكم الجديد ، لا يدل على استحالة وجوده » . (المنقذ ، ص ٧٣) .

ولا تقصر الحال على ذلك ، بل يأتى المنام ليؤيد بأحلامه هذا الإشكال ؛ وإذا نفس « الغزالى » تقول له :

« أما تراك تعتقد فى النوم أموراً ، وتتخيل أحوالا ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك فى تلك الحالة ما دمت فيها ؛ ثم تستيقظ ، فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ، واعتقاداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك — بحس أو عقل — هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها ؛ لكن ، يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ؛ وتكون يقظتك نوماً بالنسبة إليها ! . .

فإذا أوردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك ، خيالات لا حاصل لها » (المنقذ ، ص ٧٤) .

وعلى هذا النحو ، يفقد العقل ثقته بنفسه ، ويحاول « الغزالى » أن يجد لذلك علاجاً ، فلا يتيسر له ذلك ، إلى أن عن الله عليه بنوره . يقول :

« حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر ؛ إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ؛ ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية . . . فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين ، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ؛ حتى شفى الله من ذلك المرض . . . ورجعت الضرورات العقلية مقبولة ، موثوقاً بها ، على أمن ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ؛ وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . . . فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف ؛ وذلك ينبجس من الجود الإلهى ، فى بعض الأحايين » . (المنقذ ، ص ٧٥) .

وعلى هذا النحو ، يرينا « الغزالى » أن العقل بنفسه قليل الغناء ، ولا بد له من مدد من الله ، لكى يستعيد ثقته بنفسه . إن مبدأ عدم التناقض ، وهو الركيزة الأولى فى بنية العقل ، يمكن أن يشك فيه ، ما لم ينبجس نور من الجود الإلهى ، ليدعمه من جديد .

*

٢ — مبدأ السببية :

وإذا انتقلنا إلى مبدأ السببية ، وجدنا أن موقف « الغزالى » منه ، لا يختلف أى اختلاف عن موقفه من مبدأ عدم التناقض . إنه هنا أيضاً ، يريد أن يجعل الله هو الضامن لهذا المبدأ .

والحقيقة ، أن « الغزالى » يرى ، أنه إذا حدثت حادثة من الحوادث ، وتلتها حادثة أخرى ، لم يجز لنا أن نقول : إن الأولى سبب لحدوث الأخرى ؛ وهو يضرب لنا على ذلك ، مثل اقتراب النار من القطن ، فيقول :

« الاقتران بين ما يعتبر فى العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا . . . فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ؛ مثل الرى والشرب . . . والاحتراق ولقاء النار . . . والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء . . . وهلم جرا إلى كل المشاهدات والمقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، بخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً فى نفسه ، غير قابل للفوت ، بل فى المقدور . . خلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جراً إلى جميع المقترنات » . (التهافت ، ص ٢٢٧) .

ثم يأخذ « الغزالى » مثال احتراق القطن ، وينكر أن تكون النار هى المحرقة ، وهى إنما تفعل بالطبع . ثم لا يلبث أن يعزو هذا الاحتراق إلى الله ، إما بواسطة الملائكة أو بدون وساطة ؛ لأن مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، ليس دليلا (التهافت ، ص ٢٢٨) .

بيد أن إنكار السببية يجر إلى محالات شنيعة ؛ و « الغزالى » واع لهذه المحالات تمام الوعى ؛ ولهذا يتصور وجه الاعتراض عليه فيها ، فيقول :

« فإن قيل : فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ؛ فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص ومعين ، بل أمكن تفننه وتنوعه ؛ فليجوز كل واحـد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأعداء مستعدة

بالأسلحة لقتله ، وهو لا يراها ، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له . ومن وضع كتاباً فى بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد ، عاقلا متصرفاً ، أو انقلب حيواناً ».
(التهافت ، ص ۲۳۲) .

ولكن « الغزالى » يلجأ هنا إلى الله مرة ثانية ، ويجيب على ذلك قائلا :

« إن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ... واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، يرسخ فى أذهاننا جريانها ، على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه » . (التهافت ، ص ٢٣٤) .

وإذن ، فلا خوف على مبدأ السببية ما دام الله ضامناً له ؛ ولا خوف على عقولنا من الخطأ ، إذا حكمت على الأمور بالاستناد إليه .

وعلى هذا النحو ، نلاحظ أن قيمة مبدأى السببية وعدم التناقض محدودة فى نظر « الغزالى » ، ولا بد لهما من نور الله يستضيئان به ، وقدرته لتثبيت دعائمهما .

ثانيا ــ قيمة طرق العقل

وليست طرق العقل أسعد حظاً من مبدأيه فى رأى « الغزالى » ؛ بل إنها تستمد قيمتها من مبدأ عدم التناقض ، ضمن حد من الحدود . وهو إذ يقول لنا هذا الكلام بصددها ، إنما يريد أن يحضر أذهاننا لتقبل قصور العقل إذا اعتمد على ذاته ، ونضجه إذا اعتمد على الشرع .

أما هذه الطرق فهى القياس والاستقراء والتمثيل . وهو يرى أن التمثيل لا يكون صحيحاً إلا إذا أضمر وراءه قياساً ما ؛ وأن القياس يستمد قيمته من المقدمات التى يجب أن تكون مأخوذة من العلوم الأولية الضرورية . ولما كانت قيمة هذه المقدمات تستمد من عملية الاستقراء التى هى نتيجة لها ، كان لا بد للقياس من أن يستمد قيمته من الاستقراء .

ولهذا ، لا بد لنا من متابعة « الغزالى » فى رد هذه الطرق العقلية بعضها إلى بعض ، لنرى ما تفضى إليه . ولنبدأ بالتمثيل أولا .

*

١ ــ قيمة التمثيـــل :

ماذا نعنى بالتمثيل ؟ يعرفه « الغزالى » لنا ، فيقول :

« . . . ومعناه أن يوجد حكم فى جزئى معين واحد ، فينقل حكمه إلى جزئى آخر ، يشابهه بوجه ما . ومثاله فى العقليات أن نقول : إن السماء حادث لأنه جسم ، قياساً على النبات والحيوان وهذه الأجسام التى يشاهد حدوثها » . (معيار العلم ، ص١٠٥) .

ومعنى هذا ، أننا نلاحظ أن النبات حادث وهو جسم ، فنقيس السماء عليه ، فنرى أنهما يتشابهان معاً بالجسمية ، فنستخلص أنه لا بد لهما من أن يتشابها بالحدوث أيضاً .

وإذا سألنا « الغزالى » عن رأيه فى هذه العملية ، أجابنا :

« وهذا غير سديد ، ما لم يمكن أن يتبين ، أن النبات كان حادثاً لأنه جسم ، وأن جسميته هى الحد الأوسط للحدوث فإن ثبت ذلك ، فقد عرفت أن الحيوان حادث ، لأن الجسم حادث » . (معيار العلم ، ص ١٠٥) .

واضح أن « الغزالى » يريد أن يرد الاستدلال بالتمثيل إلى القياس ، ولا سيما إلى شكله الأول . ولهذا ، فإنه لا يلبث أن يصوغ لنا هذا القياس على النحو التالى :

كل جسم فهو حادث ؛
السماء جسم ؛
السماء حادث . (معيار العلم ، ص ١٠٦)

وهذا يعنى ، أن العقل ينتقل هنا من حكم كلى — هو الجسم فى هذا المثال — إلى حكم جزئى ، هو السماء ؛ ولا ينتقل من حكم جزئى هو النبات ، إلى حكم جزئى آخر هو السماء . وخلاصة ذلك ، أن الشاهد المعين — وهو جسمية النبات والسماء — قد سقط ، ولم تعد له أية قيمة ؛ وأن التمثيل من جراء ذلك لا قيمة له ، وقد يخطىء . أما إذا أصاب ، فلأنه يضمر وراءه قياساً من الأقيسة ، ولأنه يستمد قيمته من هذا القياس . فما قيمة القياس ؟

*

٢ — قيمة القياس :

يطلق « الغزالى » على الأقيسة اسم « مناهج الأدلة » حيناً ، واسم « موازين المعرفة » حيناً آخر . أما التسمية الأولى فنجدها فى « الاقتصاد فى الاعتقاد » ؛ فى حين أن التسمية الثانية نجدها فى « القسطاس المستقيم » .

وإذا رجعنا إلى « القسطاس المستقيم » — وهو محاورة جرت بين « الغزالى » وبين واحد من أهل التعليم — وجدنا محاور « الغزالى » يسأله :

« بماذا تزن معرفتك ؟ » .

ووجدنا « الغزالى » يجيبه :

« أزنها بالقسطاس المستقيم ، ليظهر لى حقها من باطلها ، ومستقيمها من مائلها ، اتباعاً لله تعالى ، وتعلماً من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق ، حيث قال : زنوا بالقسطاس المستقيم » .

فلما سأله محاوره :

« وما القسطاس المستقيم ؟ » .

أجابه :

« هى الموازين الخمسة التى أنزلها الله تعالى فى كتابه ، وعلم أنبياءه الوزن بها . فمن تعلم من رسل الله ، ووزن بميزان الله ، فقد اهتدى ؛ ومن عدل عنها إلى الرأى والقياس ، فقد ضل » (القسطاس المستقيم ، ص ٤٢ — ٤٣) .

بيد أن هذه الموازين هى فى الأصل ثلاثة : ميزان التعادل ، وميزان التلازم ، وميزان التعاند . ولكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة ، فيصير مجموع هذه الموازين خمسة . وقد اقتصر « الغزالى » على الموازين الثلاثة فى « الاقتصاد » ، فى حين تكلم عن الموازين الخمسة فى « القسطاس » .

لا شك أنكم تعرفون الأقيسة المنطقية ، ولا حاجة بى إلى إيرادها هنا . ولهذا ، سأقتصر على مناقشة قيمتها ، كما يراها « الغزالى » نفسه . فما قيمتها ؟ وما أدرانا أنها موازين صحيحة ؟

يرى « الغزالى » ، أن هذه الموازين — لكى تكون صحيحة — لا بد من استخدام عيار ثابت لها ، مثلما تستخدم الصنجة فى الموازين المادية ؛ وهذا العيار هو العلوم الأولية الضرورية ، المستفادة من الحس أو التجربة أو غريزة

العقل (القسطاس ، ص ٥١) . وإذا رجعنا إلى المبادئ التي انتهى إليها شك «الغزالي» ، وجدنا أن مبدأ الانكشاف ومبدأ عدم التناقض ، هما اللذان يعنيهما الحس والتجربة وغريزة العقل . ومعنى هذا ، أن كل قياس — ميزان معرفة — ينبغي أن يبنى على مقدمة تجريبية أو حسية أو عقلية ، لكي يمكن الوثوق بنتيجته (القسطاس ، ص ٥٠) .

بيد أن المقدمات التي نستخدمها في هذه الموازين ، ليست في درجة واحدة من الوضوح ؛ وإنما الواضح بنفسه هو الأولى ، في حين أن المتولد من أصلين لا يكون واضحاً بنفسه ، بل بغيره . ولهذا ، يقول لنا «الغزالي» :

«لكن ، إن شك أحد في الأصلين ، فيستنتج معرفتهما من أصلين آخرين واضحين ، إلى أن ينتهي إلى العلوم الأولية ، التي لا يمكن التشكك فيها . فإن العلوم الجلية الأولية هي أصول العلوم الغامضة الخفية ؛ وهي بذورها ؛ ولكن ، يستثمرها من يحسن الاستثمار بالحراثة والاستنتاج ، في إيقاع الازدواج بينهما» (القسطاس ، ص ٥٣) .

بيد أننا نلاحظ هنا ، أن «الغزالي» يضيق مفهوم العلوم الأولية ؛ فبعد أن كانت تشمل الحس والتجربة إلى جانب غريزة العقل ، أصبحت لا تعني إلا مبدأ عدم التناقض . وما يدل على ذلك ، قول «الغزالي» في الصفحة نفسها من «القسطاس المستقيم» .

«فإذا تساوى شيئان ، لم يختص أحدهما بوجود وعدم من ذاته ، لأن ما ثبت للشيء ، ثبت لمثله بالضرورة ؛ وهذا أولي» (القسطاس ، ص ٥٣) .

ولا شك ، أنه ينبغي لنا ألا نعجب لذلك . فنحن ، إذا تذكرنا مراحل شكه والمبادئ التي خرج بها من هذه المراحل ؛ تذكرنا معها ، أن مبدأ

الانكشاف الذى وضعه بعد شكه بالعقائد الموروثة ، عاد وحدده تحديداً عقلياً بمبدأ عدم التناقض ، بعد شكه بالمحسوسات .

ومعنى هذا ، أنه لا بد لنا فى نهاية المطاف ، من أن ترد كل شىء إلى الأوليات العقلية ؛ لكى نضع أيدينا على ما هو ثابت لا يتزعزع . وليس هذا الثابت الذى لا يتزعزع إلا مبدأ عدم التناقض ؛ وهو الذى يجب أن يسود فى مقدمة كل قياس .

ولكى نوضح ما نعنيه بذلك ، لا بد لنا أن نجارى « الغزالى » ومحاوره فى « القسطاس » لنرى ما ينتهيان إليه من رأى .

يقدم « الغزالى » إلى محاوره القياس التالى ، ويطلق عليه اسم ميزان التعادل الأوسط ؛ وينسبه إلى الخليل عليه السلام ، وذلك حينما قال تعالى : « قال : لا أحب الآفلين » . ثم لا يلبث « الغزالى » حتى يرده إلى شكل من أشكال القياس ، على النحو التالى :

« إن القمر آفل ؛
والإله ليس بآفل ؛
وإذن ، فالقمر ليس بإله » (القسطاس ، ص ٥٥)

فأين الأولى فى هاتين المقدمتين ؟ ألا يمكننا أن نعترض هنا ، كما اعترض محاور « الغزالى » ، حينما قال :

« أنا لا أشك فى أن نفى إلهية القمر يتولد من هذين الأصلين ، إن عرفا جميعاً . لكنى أعرف أن القمر آفل ؛ وهذا معلوم بالحس ؛ أما أن الإله ليس بآفل ، فلا أعلمه ضرورة ولا حساً » . (القسطاس ، ص ٥٥) .

الحقيقة ، أن هذا الاعتراض وجيه ، وستتضح لنا وجاهته اتضاحاً أقوى ، حينما نتأمل إجابة « الغزالى » عليه . أجاب « الغزالى » :

« وليس غرضى من حكاية هذا الميزان ، أن أعرفك أن القمر ليس بإله ، بل أن أعلمك أن الميزان صادق ،

والمعرفة الحاصلة منه بهذا الطريق من الوزن ضرورية . وإنما حصل العلم به فى حق الخليل عليه السلام ، إذ كان معلوماً عنده أن الإله ليس بآفل ؛ وإن لم يكن ذلك العلم أولياً له ، بل مستفاداً من أصلين آخرين ؛ ينتجان العلم بأن الإله ليس بمتغير : فكل متغير فهو حادث ، والأفول هو التغير . فبنى الوزن على المعلوم عنده . فخذ أنت الميزان ، واستعمله حيث يحصل لك العلم بالأصلين » . (القسطاس ، ص ٥٥ — ٥٦) .

وإذا تابعنا منطق محاور « الغزالى » ، وتساءلنا على طريقته ؛ « وما أدرانا أن كل متغير حادث ! ؟ وهل هذه المقدمة أولية ؟ » .

وعندئذ ، لا بد له من أن يرد هذه المقدمة إلى أخرى ؛ وهكذا ، حتى ينتهى إلى مقدمة أولية . بيد أن المقدمة الأولية إما أن تقوم على الحس والتجربة وإما أن تقوم على غريزة العقل ، كما سبق أن قال لنا . فإذا قامت على غريزة العقل ، رضخنا لها وتقبلناها . أما إذا قامت على الحس والتجربة، فإنه لا بد لنا من أن نتساءل : « ما العلاقة التى تربط التغير بالحدوث ؟ وما أدرانا أن هذه العلاقة صحيحة ؟ »

لو أن محاور « الغزالى » طرح عليه هذا السؤال ، لجره إلى الكلام فى الاستقراء ، فبه تتقرر العلاقة القائمة بين التغير والحدوث ؛ بل بمعنى أعم ، بين الموضوع والمحمول . فما رأى « الغزالى » بالاستقراء ؟ وما قيمته لديه ؟

*

٣ — قيمة الاستقراء :

يعرّف « الغزالى » الاستقراء فى « معيار العلم » فيقول :

« هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلى ؛ حتى إذا وجدت حكماً فى تلك الجزئيات ، حكمت على ذلك الكلى به » . (ص ١٠٢) .

ثم لا يلبث أن يضرب لنا مثالا عليه ، فيقول :

« ومثاله فى العقليات ، أن يقول قائل : فاعل العالم جسم ؛ فيقال له : لم ؟ فيقول : لأن كل فاعل جسم ، فيقال له : لم ؟ فيقول : تصفحت أصناف الفاعلين ، من خياط وبناء وإسكاف ونجار ونساج وغيرهم ، فوجدت كل واحد منهم جسماً ؛ فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية ، فحكمت على كل فاعل به » . (معيار العلم ، ص ١٠٢) .

ما قيمة هذا النوع من الاستدلال ، فى نظر « الغزالى » ؟ لا شك أنه لن يرضى به ؛ وكيف يرضى به وهو يجعل من فاعل العالم جسماً ! ؟ ولهذا ، فهو سرعان ما يقول :

« وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به فى هذا المطلوب ، فإنا نقول : هل تصفحت فى جملة ذلك فاعل العالم ؟ فإن تصفحته ووجدته جسماً ، فقد عرفت المطاوب ، قبل أن تتصفح الإسكاف والبناء ونحوهما ؛ فاشتغالك به اشتغال بما لا يعنيك ؛ وإن لم تتصفح فاعل العالم ، ولم تعلم حاله ، فلم حكمت بأن كل فاعل جسم ؟ وقد تصفحت بعض الفاعلين ! ولا يلزم منه إلا أن بعض الفاعلين جسم ؛ وإنما يلزم أن كل فاعل جسم ، إذا تصفحت الجميع تصفحاً لا يشذ عنه شىء ؛ وعند ذلك ، يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفح ، فلا يعرف بمقدمة تبنى على التصفح » . (معيار العلم ، ص ١٠٣) .

ومعنى هذا ، أن الاستقراء لا يمكن الاعتماد عليه ، فى تحصيل اليقين ، إلا إذا كان تاماً . ولكنه فى هذه الحالة بالذات ، جهد لا طائل وراءه ؛ إذ يكفى أن نبدأ بتصفح المطلوب ، حتى لا نحتاج إلى عملية الاستقراء كلها . أما إذا تناول التصفح أكثر الأشياء ، فهو يفترض أن أقلها الذى لم نتصفحه ،

قد يكون مخالفاً لأكثرها الذى تصفحناه . وهذا ينتهى إلى أن العلم المحصل بهذه الطريقة ، لا يصح أن يستخدم مقدمة فى قياس ، وأن تكون هذه المقدمة كلية لا جزئية ، مثل :

كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل ؛
التمساح حيوان ؛
التمساح يحرك عند المضغ فكه الأسفل . (معيار العلم ، ص ١٠٤)

إن نتيجة هذا القياس خاطئة ، وسبب خطئها يرجع إلى المقدمة الكبرى ؛ وقد كانت المقدمة الكبرى خاطئة ، لأنها نتيجة استقراء ناقص ؛ لم يستقرئ صاحبها جميع أنواع الحيوان ، بل أكثرها ؛ فغاب عنه أن التمساح يحرك فكه الأعلى .

هذا رأى « الغزالى » ؛ وكأنه يرى أن هناك تجاوزاً لعملية تصفح الجزئيات فى الحكم الناتج عن عملية التصفح . إن عملية التصفح شملت بعض الحيوان ، فى حين أن الحكم أتى شاملاً لكل حيوان . ولهذا ، فإن الاستقراء يفقد قيمته . وإليكم رأى « الغزالى » بهذا الصدد . يقول :

« وإذن ، لا ينتفع بالاستقراء ، مهما وقع خلاف فى بعض الجزئيات ؛ قد يفيد الاستقراء علماً كلياً ، بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات ، حتى يجعل ذلك مقدمة فى قياس آخر ، لا فى إثبات الحكم لبعض الجزئيات » . (معيار العلم ، ص ١٠٤)

ثم لا يلبث أن يضيف إلى ذلك قوله :

« . . . والضبط ، أن القضية التى عرفت بالاستقراء ، إن أثبت لمحمولها حكم ليتعدى إلى موضوعها ، فلا بأس ؛ وإن نقل محمولها إلى بعض جزئيات موضوعها ، لم يجز أن تدخل النتيجة فى نفس الاستقراء ، فيسقط فائدة القياس » . (معيار العلم ، ص ١٠٤) .

ومعنى هذا ، أن ما عرفناه بالاستقراء ، ينبغى ألا يتجاوز نطاق القضية التى عرفناه فيها ؛ أما إذا تجاوزها إلى ما هو أشمل منها ، فإن فائدة الاستقراء تسقط ، وتسقط معها فائدة كل قياس يعتمد عليها .

وعلى هذا النحو ، وبعد هذا الشوط الطويل ، نجد العقل نفسه أمام هذا الفضاء الواسع ، وقد أضاع معالم الطريق إلى الحقيقة أو كاد .

*

٤ — قيمة العقل ذاته :

إذا كانت هذه قيمة طرق العقل فى بحثه عن اليقين ، فمعنى ذلك ، أن هذه القيمة هى قيمته ذاته ، وهى مستمدة من العلوم الأولية الضرورية المستفادة من الحس والتجربة ومبدأ عدم التناقض . أما ما عدا ذلك ، فليس لحكم العقل فيه أية قيمة ، بل إنه غالباً ما يكون عرضة للخطأ . فماذا يعمل العقل بها ؟ وهل بإمكانه أن يصل إلى الحقيقة بصددها ؟

قبل أن نجيب على ذلك ، يحسن أن نقرأ مع « الغزالى » ، النص التالى ، وهو مأخوذ من كتابه « معارج القدس » :

« اعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ؛ والشرع لم يتبين إلا بالعقل ؛ فالعقل كالأس ، والشرع كالبناء ؛ ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ؛ ولن يثبت بناء ما لم يكن أس . وأيضاً ، فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ! ولن يغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج ؛ ولن يغنى الشعاع ما لم يكن بصر . . . وأيضاً ، فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذى يمده ؛ فما لم يكن زيت ، لم يحصل السراج ؛ وما لم يكن سراج لم يضئ زيت . . . فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل ؛ وهما متعاضدان ، بل متحدان » (معارج القدس ، ص ٥٩) .

من هذا الكلام نلاحظ ، أن العقل والشرع يؤلفان شيئاً واحداً فى نظر « الغزالى » ؛ بل إنهما وجهان مختلفان لشىء واحد . ونستطيع أن نشبههما بوجهى قطعة النقد . إن كل وجه منهما يعطى صورة عن قطعة النقد ، مخالفة للوجه الآخر ؛ لكنهما يدلان معاً على حقيقة واحدة ، هى جوهر قطعة النقد هذه . ولهذا ، قال « الغزالى » :

« فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل ؛ وهما متعاضدان ، بل متحدان » .

ومع ذلك ، إن هناك فروقاً فى المعرفة التى يحصلها كل من العقل والشرع . يقول « الغزالى » فى معرض هذا التفريق :

« إن العقل قليل الغناء ، لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشىء ، دون جزئياته ؛ نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق ، وقول الصدق ، وتعاطى الجميل ، وحسن استعمال المعدلة ، وملازمة الفقه ، ونحو ذلك . . . من غير أن يعرف ذلك فى شىء شىء . والشرع يعرف كليات الشىء وجزئياته ، ويبين ما يجب أن يعتقد فى شىء شىء ، وما الذى هو معدلة فى شىء شىء » . (معارج القدس ، ص ٦٠ — ٦١) .

ومعنى هذا ، أن معرفة الشرع أتم من معرفة العقل ، فالشرع يعرف الكليات والجزئيات ؛ فى حين أن العقل لا يعرف إلا الكليات . ولذلك ، كان لا بد من تطابق العقل والشرع فى القضايا الكلية ؛ ولا بد من لجوء العقل إلى الشرع فى الأمور الجزئية . فكأن الشرع عقل أعلى مرتبة من مرتبة العقل ذاته ؛ فإذا اتحدا معاً ، أصبحا عقلا واحداً ، لا يمكن أن يتطرق إليه الخطأ . أما إذا انفصلا ، فالعقل عرضة للخطأ فى مجال الأمور الجزئية .

بيد أننا ، إذا توقفنا عند هذا الحد فى استعراض رأى « الغزالى » فى قيمة العقل ، لا نكون قد وفيناه حقه من الإنصاف . إذ أن الشرع — شأنه شأن

العقل — بحاجة إلى مبدأ يستمد منه قيمته ، كما هو بحاجة إلى مصدر يستمد منه معينه . وإذا كان العقل قد عادت إليه الثقة بفضل النور الذى قذفه الله فى الصدر ، فإن الشرع أيضاً — ومن باب أولى — بحاجة إلى مثل هذا النور . ولإيضاح ذلك ، لنقرأ النص التالى :

« إن العلوم التى ليست ضرورية ، إنما تحصل فى القلب فى بعض الأحوال ؛ ويختلف الحال فى حصولها ؛ فتارة تهجم على القلب ، كأنه ألقى فيه من حيث لا يدرى ؛ وتارة تكتسب بدليل الاستدلال والتعلم . ثم الواقع فى القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ، ينقسم إلى ما لا يدرى العبد أنه من أين حصل له ! ؟ وكيف حصل ! ؟ وإلى ما يطلع معه على السبب الذى استفاد منه ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب ؛ والأول يسمى إلهاماً ونفثاً فى الروع ؛ والثانى يسمى وحياً ، ويختص به الأنبياء » . (إحياء علوم الدين ، ج ٨ ، ص ٣٢) .

ومعنى هذا أن العلوم قسمان فى رأى « الغزالى » : ضرورى وغير ضرورى . أما الضرورى فقد نفضنا يدنا منه ، وعلمنا أنه يقوم على مبدأ عدم التناقض . وبقى علينا أن نتأمل غير الضرورى من هذه العلوم . لقد قال :

« وتارة تكتسب بدليل الاستدلال والتعلم » .

ونحن نعلم أن ما يكتسب بدليل الاستدلال ، يعتمد على الضرورى ، وإن كان بنفسه غير ضرورى . وما يعتمد على الضرورى شأنه شأن الضرورى سواء بسواء ؛ وهذا طريق العقل كما لا يخفى . أما ما يكتسب بدليل التعلم ، فهو ما يكتسب بطريق الشرع .

بيد أنه أشار أيضاً إلى علوم تهجم على القلب ، كأنه ألقى فيه من حيث لا يدرى ؛ ثم يقسمها لنا إلى قسمين ، سمى الأول إلهاماً ونفثاً فى الروع ،

وسمى الثانى وحياً وخص به الأنبياء . فكأن العقل والشرع ليسا كل شىء فى تحصيل المعرفة ، إذ لا بد لكل منهما أن يمده إلهام إلهى . (المنقذ ، ص ١٣٩) ؛ إذ وراء طور العقل طور آخر تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب ، وما سيكون فى المستقبل ، وأموراً أخر العقل معزول عنها (المنقذ ، ص ١٣٧) ؛ وهذا الطور هو طور النبوة .

بيد أن هذا الطور ليس وقفاً على الأنبياء وحدهم ، فقد أعطى الله عباده أنموذجاً منه ، وهذا الأنموذج هو النوم ، الذى يرى فيه النائم ما سيكون من الغيب ، إما صريحاً وإما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير (المنقذ، ص ١٣٨) .

وعلى هذا ، يقول لنا « الغزالى » :

« . . . فكذلك بان لى على الضرورة ، أن أدوية العبادات بحدودها ، ومقاديرها المحددة المقدرة من جهة الأنبياء لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء ؛ بل يجب فيها تقليد الأنبياء ، الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة ، لا ببضاعة العقل » (المنقذ ، ص ١٤٥) .

ومعنى هذا ، أن أدوية العبادات تحتاج إلى طور أعلى من طور العقل ؛ وهذا الطور هو طور النبوة ، التى هى نوع من الكشف ، بل أعلى درجة من درجاته .

ولكن « الغزالى » لا يعتقد هذا بصدد العبادات فحسب ؛ بل إن اعتقاده هذا يشمل كثيراً من العلوم التى نسميها علوماً طبيعية . يقول :

« ودليل إمكانها (أى النبوة) وجودها ؛ ودليل وجودها وجود معارف فى العالم لا يتصور أن تنال بالعقل ، كعلم الطب والنجوم ؛ فإن من بحث عنها ، علم ضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام إلهى ، وتوفيق من جهة الله تعالى ؛ ولا سبيل إليها بالتجربة » (المنقذ ، ص ١٣٩) .

خاتمة — خلاصة رأى « الغزالى » فى العقل

هذا رأى « الغزالى » فى قيمة العقل ؛ وهو كما رأيتم ، عاجز فى مبدأيه وفى طرقه ، ما لم يمده الله بنور من عنده ، يمكنه من الوصول إلى اليقين . أما هذا النور ، فليس شيئاً آخر سوى الإلهام الإلهى ، وهو شبيه بالوحى الذى يتلقى الأنبياء عن طريقه تعاليم الشرع . والعقل والشرع يتحدان فى هذا النور ، أو الإلهام ، أو الوحى ، أو الكشف ، أو ما شئت فسمه ؛ إذ أن كلا منهما عقل على نحو من الأنحاء .

— ٢٨

الدكتور محمد مهدى علام

الحسد عند الغزالى

الحسد عند الغزالي

كان من الطبيعي أن يشغل الغزالى نفسه بموضوع الحسد ، وهو الفقيه ، الفيلسوف ، المتصوف ؛ وكل صفة من هذه الصفات تدعوه للكلام فى الحسد .

والحسد من أسبق الصفات التى دعت إلى ارتكاب الجرائم فى المجتمع البشرى ، فقد حسد قابيل أخاه هابيل « فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين » .

وقبل أن نعرض لرأى الغزالى فى هذا الموضوع نلم فى إيجاز بما انجلت عنه البحوث الحديثة فى هذا المرض النفسى ، لنرى مدى سبق الغزالى فى هذا المضمار .

هناك صفتان متقاربتان فى النشأة ، متشابهتان فى المظهر ، ولكنهما مختلفان فى النتيجة : إحداهما الغبطة ، وثانيتهما الحسد . ومنشأ هاتين الصفتين شعور واحد ، هو الإعجاب بما يرى المرء فى غيره من كمال فى أية ناحية من نواحى الحياة : فى العلم ، أو الخلق ، أو الأولاد الموفقين ، أو المال وما يشتريه المال من راحة ونعيم . فإذا وقف هذا الشعور عند حد الإعجاب البرىء كان صفة طيبة ، وإن كانت فى كثير من الأحيان تظل سلبية لا تحرك فى صاحبها طموحاً إلى التقدم . أما إذا تحرك هذا الإعجاب نحو الطموح وطلب التقدم فقد انتقل صاحبه من مرحلة الإعجاب الخامد إلى الغبطة والتطلع إلى مستوى أرفع فى الناحية التى يحركها إعجابه . غير أن هناك مرحلة أخرى ينتقل إليها المرء من الإعجاب بما يرى حوله إلى تمنى زواله من صاحبه ، سواء أكان

ذلك لكى يحصل هو عليه ، أم لمجرد التمتع بزواله من صاحبه ولو لم يحصل هو عليه .

والحسد يطوى فى ثناياه نوعاً من الخوف المكبوت يؤدى إلى مسلكين ، أحدهما الحسرة الدائمة والآلام النفسية التى تسيطر على الحاسد ، والآخر — وهو وليد الأول — الضعف عن النشاط الإيجابى المنتج لخيره . ويمكننا أن نصور الشعور بالحسد بأنه فجوة يشعر المرء بها بينه وبين الأمل البعيد الذى يتطلع إليه ، فإن هو اتجه نحو العمل والنهوض بنفسه ضاقت هذه الفجوة ، وقل شعوره بالنقص ، وكثيراً ما ينتهى به الأمر إلى تحقيق أمله فلا يبقى لديه ما يدعوه للحسد . ولكن الفاجع فى كثير من الحالات أن الشخص ينظر إلى تلك الفجوة ، فيخيل إليه أن من المستحيل عبورها ، فيلحقه اليأس ،ويصحب اليأس تبرم وحقد ؛ ويقعد عن العمل فتزداد الفجوة اتساعاً ، ويزداد الشعور بالنقص ، فيزداد العجز عن العمل وهكذا . وهو يصبح فى هذه الحالة فريسة لأخطاء نفسية ، فهو يغالى فى تقدير أمله ، ويرخص تقدير نفسه ، وتكبر فى نظره نفوس محسوديه ، فيراهم أعظم مما هم عليه فى حقيقتهم ، ويرى آمالهم قريبة المنال منهم ، وينشأ عندئذ حسده لهم واضطغانه عليهم .

ولقد ألم الغزالى بكل ذلك فى إسهاب ، وعلى أسلوبه الخاص فى « إحياء علوم الدين »[1] . ففى الكتاب الخامس من ربع المهلكات (الجزء الثالث من الإحياء) خصص نحو أربعين صفحة للكلام عن أمور ثلاثة ربط بينها ربطاً نفسياً وخلقياً، هى الغضب والحقد والحسد . وفى العبارة التالية ما يدل على بصر هذا الشيخ الجليل،وعلى سبقه العلمى فى الموضوع الخطير الذى يعالجه،يقول :

« اعلم أن الغضب إذا لزم كظمه لعجز عن التشفى فى الحال رجع إلى الباطن واحتقن فيه فصار حقداً . ومعنى الحقد أن يلزم قلبه استثقاله والبغضة له والنفار عنه ، وأن يدوم ذلك ويبقى . وقد قال صلى الله عليه وسلم : « المؤمن ليس بحقود » . فالحقد

---

(١) طبعة دار إحياء الكتب العربية .

ثمرة الغضب ، والحقد يثمر ثمانية أمور : الأول الحسد ، وهو أن يحملك الحقد على أن تتمنى زوال النعمة عنه ، فتغتم بنعمة إن أصابها ، وتسر بمصيبة إن نزلت به . . . الثانى أن تزيد على إضمار الحسد فى الباطن ، فتشمت بما أصابه من البلاء . الثالث أن تهجره وتصارمه وتنقطع عنه ، وإن طلبك وأقبل عليك . الرابع — وهو دونه — أن تعرض عنه استصغاراً له . الخامس أن تتكلم فيه بما لا يحل من كذب وغيبة وإفشاء سر وهتك ستر وغيره . السادس أن تحاكيه استهزاء به وسخرية منه . السابع إيذاؤه بالضرب وما يؤلم بدنه . الثامن أن تمنعه حقه من قضاء دين أو صلة رحم أو رد مظلمة . . » (ج ٣ ص ١٧٧) .

والحقيقة أن الأمور السبعة التى ذكرها الغزالى بعد الأمر الأول ، وهو الحسد ، ليست إلا صوراً وتعبيرات عن الحسد ، مما يسميه الجاحظ « علامات الحسد » .

وحين ينتقل الغزالى إلى الكلام عن الحسد يقول :

« اعلم أن الحسد أيضاً من نتائج الحقد ، والحقد من نتائج الغضب ، فهو فرع فرعه ، والغضب أصل أصله ، ثم إن للحسد من الفروع الذميمة ما لا يكاد يحصى » (ج ٣ ص١٨٣) .

وكعادته فى تأييد آرائه الأخلاقية بالآثار الإسلامية ، يستشهد بعدد من الأحاديث النبوية مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب » ، وكقول الغزالى : (قال صلى الله عليه وسلم فى النهى عن الحسد وأسبابه وثمراته : « لا تحاسدوا ولا تقاطعوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ، وكونوا عباد الله إخوناً . ») (ج ٣ ص ١٨٣) ولو شاء لوقف هنا وقفة يبين لنا فيها أسباب الحسد وثمراته كما ذكرت فى صدر هذا الحديث ، ولكن يظهر أنه اكتفى بما سبق شرحه .

ويشير الغزالى إلى ما سبق أن قدمناه من أن فى طبيعة الإنسان أن يشعر بتفوق غيره ، مما ينشأ عنه شعور الحسد أو صنوه ، باقتباس الأحاديث الشريفة الآتية : « ثلاثة لا ينجو منهن أحد ، وقل من ينجو منهن : الظن، والطيرة ، والحسد . » — « كاد الفقر أن يكون كفراً ، وكاد الحسد أن يغلب القدر . » — « إن لنعم الله أعداء ، فقيل : ومن هم ؟ قال : الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله . » (ج ٣ ص ١٨٣ — ١٨٤) .

وقبل أن ينتقل الغزالى إلى تفصيل القول فى الحسد ، يقتبس من كلام الحكماء ما يعبر عن رأيه فى طبيعة الحسد : « وقال بعض الحكماء : الحسد جرح لا يبرأ ، وحسب الحسود ما يلقى . وقال أعرابى : ما رأيت ظالماً أشبه بمظلوم من حاسد : إنه يرى النعمة عليك نقمة عليه . » ولو شاء الغزالى فى هذا الموضع لاقتبس قول المتنبي وهو يعبر عن أصدق نظرية فى الحسد :

إنى — وإن لمتُ حاسدىَّ — فما أنكر أنى عقـوبة لهم :
وكيف لا يحسد امرؤ عـلم له على كل هامة قـدم ؟

وينتقل الغزالى بعد ذلك إلى الكلام على القدر المشترك بين الحسد والغبطة فيقول :

« اعلم أنه لا حسد إلا على نعمة ، فإذا أنعم الله على أخيك بنعمة فلك فيها حالتان : إحداهما أن تكره تلك النعمة ، وتحب زوالها ، وهذه الحالة تسمى حسداً ؛ فالحسد حده : كراهة النعمة وحب زوالها عن المنعم عليه . الحالة الثانية أن لاتحب زوالها ، ولا تكره وجودها ودوامها ، ولكن تشتهى لنفسك مثلها ؛ وهذه تسمى غبطة ، وقد تختص باسم المنافسة ، وقد تسمى المنافسة حسداً ، والحسد منافسة،ويوضع أحد اللفظين موضع الآخر؛ ولا حجر فى الأسامى بعد فهم المعانى . وقد قال صلى الله عليه

وسلم : « إن المؤمن يغبط ، والمنافق يحسد . » فأما الأول فهو حرام بكل حال ، إلا نعمة أصابها فاجر أو كافر وهو يستعين بها على تهييج الفتنة ، وإفساد ذات البين ، وإيذاء الخلق ، فلا يضرك كراهتك لها ، ومحبتك لزوالها ، فإنك لا تحب زوالها من حيث هى نعمة ، بل من حيث هى آلة الفساد . . . » (ج ٣ ص ١٨٦) .

ثم يهتم بالمنافسة بمعنى الغبطة ، وفى إطار تفكيره الدينى فى أن الحلال واجب أو مندوب أو مباح يقسمها أقساماً ثلاثة : « وأما المنافسة فليست بحرام ، بل هى إما واجبة وإما مندوبة ، وإما مباحة . » (ج ٣ ص ١٨٦) وقبل أن ينتقل للتمثيل لهذه الحالات الثلاث يقرر أنه « قد يستعمل لفظ الحسد بدل المنافسة ، والمنافسة بدل الحسد » . وذلك لأنه سيواجه فى بعض ما يستشهد به عبارات فيها المشاكلة البلاغية وهى « ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته » ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « لا حسد إلا فى اثنتين : رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته فى الحق ، ورجل آتاه الله علماً فهو يعمل به ويعلمه الناس . »

ويمثل للمنافسة الواجبة بقوله : « إن كانت النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان والصلاة والزكاة فهذه المنافسة واجبة ، وهو أن يحب أن يكون مثله ، لأنه إذا لم يكن يحب ذلك فيكون راضياً بالمعصية ، وذلك حرام . » (ص ١٨٧) .

ويمثل للمنافسة المندوبة بقوله : « وإن كانت النعمة من الفضائل كإنفاق الأموال فى المكارم والصدقات فالمنافسة فيها مندوب إليها . » (ص ١٨٧) .

ويشرح المنافسة المباحة دون تمثيل لها بقوله : « وإن كانت نعمة يتنعم بها على وجه مباح فالمنافسة فيها مباحة » (ص ١٨٧) .

ثم يلائم الغزالى بين الدين والفلسفة والتصوف فى تعليل رائع إذ يقول :

« وكل ذلك يرجع إلى إرادة مساواته واللحوق به فى النعمة ، وليس فيها كراهة النعمة ، وكان تحت هذه النعمة أمران : أحدهما راحة المنعم عليه ، والآخر ظهور نقصان غيره وتخلفه عنه ، وهو يكره أحد الوجهين ، وهو تخلف نفسه ، ويحب مساواته له ؛ ولا حرج على من يكره تخلف نفسه ونقصانها فى المباحات . نعم ذلك ينقص من الفضائل ، ويناقض الزهد والتوكل والرضا ، ويحجب عن المقامات الرفيعة ، ولكنه لا يوجب العصيان . وههنا دقيقة غامضة : وهو أنه إذا أيس من أن ينال تلك النعمة ، وهو يكره تخلفه ونقصانه فلا محالة يحب زوال النقصان ، وإنما يزول نقصانه إما بأن ينال مثل ذلك،أو بأن تزول نعمة المحسود ؛ فإذا انسدّ أحد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر ، حتى إذا زالت النعمة عن المحسود كان ذلك أشفى عنده من دوامها ، إذ بزوالها يزول تخلفه وتقدم غيره . وهذا يكاد لا ينفك القلب عنه . فإن كان بحيث لو ألقى الأمر إليه ورد إلى اختياره لسعى فى إزالة النعمة عنه ، فهو حسود حسداً مذموماً ، وإن كان تدعه التقوى عن إزالة ذلك فيعفى عما يجده فى طبعه من الارتياح إلى زوال النعمة عن محسوده مهما كان كارهاً لذلك من نفسه بعقله ودينه . ولعله المعنىّ بقوله صلى الله عليه وسلم : (ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن : الحسد والظن والطِّيَرَة) ثم قال : (وله منهن مخرج : إذا حسدت فلا تبغ) أى إن وجدت فى قلبك شيئاً فلا تعمل به . »

(ص ١٨٧ — ١٨٨) .

وهنا نلاحظ دقة الغزالى فى تكييف هذا الشعور والحكم عليه :

١ — فهو أولا يربط المسئولية بالنية التى هى مناط التشريع الدينى ، والحكم الأخلاقى .

٢ — ثم هو يعترف بالواقع الذى لا يصح أن يتجاهله المفكر الاجتماعى ، أو التشريع الدينى ، أو الفيلسوف الأخلاقى ، فى أن المرء بطبيعته يكره التخلف عن غيره ، وأن له أن يكره هذا التخلف .

٣ — وهو يعترف بالحركة النفسية التى يمكن أن تتنفس فى أحد طريقين ، أحدهما مشروع والآخر غير مشروع ، إذا سد أمامها الطريق المشروع ، تنزع إلى سلوك السبيل غير المشروع .

٤ — ومع اعترافه بالمنافسة المباحة ، يسمو صوفياً ، فيراها تناقض الزهد والتوكل والرضاء ، وتحجب عن المقامات الرفيعة .

٥ — وفى ورع رائع ، وفقه فلسفى دقيق ، يفصل بين الحركة العقلية الدينية فى النظر ، والحركة الشعورية الوجدانية : فليس على المرء حرج إذا شعر شعوراً وجدانياً بأمر فيه مؤاخذة ، ما دام يستنكره بعقله ودينه. والحق أن هذا من أسمى درجات الجهاد النفسى الذى نخوض معركته فى ظروف دقيقة من حياتنا .

ويختتم بحثه فى هذا الصدد بتأكيد ما استنتجناه إذ يقول :

« وبعيد أن يكون الإنسان مريداً للحاق بأخيه فى النعمة ، فيعجز عنها ، ثم ينفك عن ميل إلى زوال النعمة ، إذ يجد لا محالة ترجيحاً له على دوامها . فهذا الحد من المنافسة يزاحم الحسد الحرام ، فينبغى أن يحتاط فيه ، فإنه موضع الخطر . وما من إنسان إلا وهو يرى فوق نفسه جماعة من معارفه وأقرانه يحب مساواتهم ، ويكاد ينجر ذلك إلى الحسد المحظور ، إن لم يكن

قوى الإيمان ، رزين التقوى . ومهما كان محركه خوف التفاوت ، وظهور نقصانه عن غيره ، جره ذلك إلى الحسد المذموم ، وإلى ميل الطبع إلى زوال النعمة عن أخيه حتى ينزل هو إلى مساواته ، إذ لم يقدر هو أن يرتقى إلى مساواته بإدراك النعمة . وذلك لا رخصة فيه أصلا ، بل هو حرام ، سواء كان فى مقاصد الدين أو مقاصد الدنيا ، ولكن يعفى عنه فى ذلك ما لم يعمل به — إن شاء الله تعالى — وتكون كراهته لذلك من نفسه كفارة له . » (ص ١٨٨) .

ولقد تبدو هذه الفقرة الأخيرة مناقضة لما سبق ، أو تراجعاً عنه ، أو متضاربة مع نفسها ، ولكن الذى يبدو لى هو أنه بعد تحليله الدقيق السابق كأنه شعر بأنه فتح باب المنافسة بما يفسح للحسد مدخلا فيها ، فأراد أن يقيم على هذا الباب حراساً ، فشدد النكير على الحدود المشتركة بين المنافسة والحسد ، ثم انتهى مع ذلك إلى ما أعتبره أعظم احتياط فى التعبير حين قال : « ولكن يعفى عنه فى ذلك ما لم يعمل به — إن شاء الله تعالى — وتكون كراهته لذلك من نفسه كفارة له » .

*

أسباب الحسد :

يعرض الغزالى بعد ذلك إلى ثلاث نواح هامة فى الحسد : هى أسبابه ، وشيوعه بين الأقارب والأصدقاء ، وعلاجه .

فأما أسبابه فيرجعها إلى سبعة :

١ — العداوة والبغضاء ، لأن العداوة تولد الغضب ، والغضب يثمر الحقد ، والحقد يفضى إلى الحسد .

٢ — التعزز ، وهو أن يثقل على المرء أن يترفع عليه غيره ، فإذا أصاب بعض أمثاله ولاية أو علماً أو مالا خاف أن يتكبر عليه ، وهو لا يطيق تكبره ، وليس من غرضه أن يتكبر ، بل غرضه أن يدفع كبره .

٣ ــ الكبر ، وهو أن يكون فى طبع المرء أن يتكبر على غيره ويستصغره ويستخدمه ، ويتوقع منه الانقياد له ، فإذا نال نعمة خاف ألا يحتمل تكبره ويترفع عن الانقياد له ، أو ربما يتشوف إلى مساواته .

٤ ــ التعجب ويفسره بأمثلة مما ذكره القرآن الكريم عن الأمم السالفة إذ قالوا : « ما أنتم إلا بشر مثلنا » وقالوا : « أنؤمن لبشر مثلنا » . فتعجبوا من أن يفوز برتبة الرسالة والوحى والقرب من الله تعالى بشر مثلهم ، فحسدوهم ، وأحبوا زوال النبوة عنهم ، جزعاً أن يفضل عليهم من هو مثلهم فى الخلقة . والحقيقة أن هذا السبب هو السبب الثانى لا يختلف عنه فى أصل نشأته النفسية .

٥ ــ الخوف من فوت المقاصد ، وذلك يختص بمتزاحمين على مقصود واحد ، فإن كل واحد يحسد صاحبه فى كل نعمة عوناً له فى الانفراد بمقصوده . كتحاسد الإخوة فى التزاحم على نيل المنزلة فى قلب الأبوين ، وتحاسد التلميذين لأستاذ واحد على نيل المرتبة من قلب الأستاذ ، وتحاسد ندماء الملك وخواصه . وهذا هو ما يسمى الآن « المنافسة المهنية » .

٦ ــ حب الرياسة وطلب الجاه ، كالرجل الذى يريد أن يكون عديم النظير فى فن من الفنون ، فإنه لو سمع بنظير له فى أقصى العالم لساءه ذلك وأحب موته أو زوال النعمة عنه التى بها يشاركه فى المنزلة ، من شجاعة أو علم أو عبادة أو صناعة أو جمال أو ثروة .

٧ ــ خبث النفس وشحها بالخير لعباد الله تعالى . وهذا أبشع الأسباب لأنه ناتج عن الجبلة لا عن سبب عارض ، ومعالجته أشد من معالجة الأسباب السابقة لأنها عارضة .

ومن الملاحظات التحليلية للغزالى هنا أنه يرى أنه قد تجتمع بعض هذه الأسباب أو أكثرها أو جميعها فى شخص واحد ، وأكثر المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الأسباب ، وقلما يتجرد بسبب واحد منها .

السبب فى كثرة الحسد بين الأمثال والأقران والإخوة وبنى العم والأقارب :

ومن أدق ما قدمه الغزالى فى تحليل هذا المرض النفسى ، ما كتبه عن سبب شيوع الحسد بين الأهل والأصحاب . فيقول :

« اعلم أن الحسد إنما يكثر بين قوم تكثر بينهم الأسباب التى ذكرناها ، وإنما يقوى بين قوم تجتمع جملة من هذه الأسباب فيهم وتتظاهر ، إذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لأنه قد يمتنع عن قبول التكبر ، ولأنه يتكبر ، ولأنه عدو لغير ذلك من الأسباب . وهذه الأسباب إنما تكثر بين أقوام تجمعهم روابط يجتمعون بسببها فى مجالس المخاطبات ، ويتواردون على الأغراض ، فإذا خالف واحد منهم صاحبه فى غرض من الأغراض نفر طبعه وأبغضه . . . إذ لا رابطة بين شخصين فى بلدتين متنائيتين ، فلا يكون بينهما محاسدة . . . ولذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد ، والعابد يحسد العابد دون العالم ، والتاجر يحسد التاجر ، بل الإسكاف يحسد الإسكاف ولا يحسد البزاز إلا لسبب آخر سوى الاجتماع فى الحرفة . ويحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الأجانب . . . فأصل هذه المحاسدات العداوة ، وأصل العداوة التزاحم بينهما على غرض واحد ، والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل متناسبين ، فلذلك يكثر الحسد بينهما . »
(ص ١٩٠ — ١٩١) .

ويستدرك بعض الحالات النادرة فيقول :

« نعم ، من اشتد حرصه على الجاه وأحب الصيت فى جميع أطراف العالم بما هو فيه فإنه يحسد كل من هو فى العالم ممن يساهمه فى الخصلة التى يتفاخر بها » . (ص ١٩١) .

وينتهى الغزالى إلى أن أهم أسباب التحاسد هو التوارد على مقصود يضيق عن الوفاء بجميع المتطلعين إليه :

« ولهذا لا ترى الناس يتحاسدون على النظر إلى زينة السماء ، ويتحاسدون على رؤية البساتين التى هى جزء يسير من جملة الأرض ، وكل الأرض لا وزن لها بالإضافة إلى السماء ، ولكن السماء لسعة الأقطار وافية بجميع الأبصار ، فلم يكن فيها تزاحم ولا تحاسد أصلا . فعليك إن كنت بصيراً ، وعلى نفسك مشفقاً ، أن تطلب نعمة لا زحمة فيها ، ولذة لا كدر لها ، ولا يوجد ذلك فى الدنيا إلا فى معرفة الله عز وجل ، ومعرفة صفاته وأفعاله وعجائب ملكوت السموات والأرض » (ص ١٩٢) .

وهنا نراه قد انتهى صوفياً . ولعل ابن المقفع كان أقرب فى علاج هذا المرض إلى المجتمع العادى حين يقول :

« ليكن مما تصرف به الأذى والعذاب عن نفسك ألا تكون حسوداً . واعلم أن الحسد خلق لئيم ، ومن لؤمه أنه موكل بالأدنى فالأدنى من الأقارب والأكفاء والمعارف والخلطاء والإخوان . فليكن ما تعامل به الحسد أن تعلم أن خير ما تكون حين تكون مع من هو خير منك ، وأن غنما حسناً لك أن يكون عشيرك وخليطك أفضل منك فى العلم ، فتقتبس من علمه ، وأفضل منك فى القوة ، فيدفع عنك بقوته ، وأفضل منك فى المال فتفيد من ماله ، وأفضل منك فى الجاه ، فتصيب حاجتك بجاهه ، وأفضل منك فى الدين فتزداد صلاحاً بصلاحه . » (الأدب الكبير ص ٨٩ — ٩٠ طبعة مدرسة محمد على الصناعية) .

هنا يعترف ابن المقفع بما يعترف به الغزالى من الشعور الطبيعى بحب المساواة بين الأقران ، ولكن ابن المقفع يتلمس لهذا الشعور تنفيساً عملياً يقوى

عليه أكثر الناس ، فى حين أن علاج الغزالى لا يقوى عليه إلا ذوو النفوس الصافية المتصوفة المجاهدة . وهو يؤيد ذلك فى الفصل الطويل الذى عقده عن « بيان الدواء الذى ينفى مرض الحسد عن القلب » إذ يقول :

« اعلم أن الحسد من الأمراض العظيمة للقلوب ، ولا تداوى أمراض القلوب إلا بالعلم والعمل ، والعلم النافع لمرض الحسد هو أن تعرف تحقيقاً أن الحسد ضرر عليك فى الدنيا والدين ، وأنه لا ضرر فيه على المحسود فى الدنيا والدين ، بل ينتفع به فيهما . » (ص ١٩٢) .

« فهذه هى الأدوية العلمية ، فهما تفكر الإنسان فيها بذهن صاف ، وقلب حاضر ، انطفأت نار الحسد من قلبه ، وعلم أنه مهلك نفسه ومفرح عدوه ، ومسخط ربه ، ومنغص عيشه . وأما العمل النافع فيه فهو أن يحكم الحسد ، فكل ما يتقاضاه الحسد من قول وفعل فينبغى أن يكلف نفسه نقيضه ، فإن بعثه الحسد على القدح فى محسوده كلف لسانه المدح له والثناء عليه ، وإن حمله على التكبر عليه ألزم نفسه التواضع له والاعتذار إليه ، وإن بعثه على كف الإنعام عليه ألزم نفسه الزيادة فى الإنعام عليه . فهما فعل ذلك عن تكلف وعرفه المحسود طاب قلبه وأحبه ، ومهما ظهر حبه عاد الحاسد فأحبه ، وتولد من ذلك الموافقة التى تقطع مادة الحسد . . . » (ص ١٩٤ — ١٩٥) .

والغزالى فى هذا العلاج وفىّ لمذهبه فى العقوبة ، إذ يعاقب الرذيلة بنقيضها

« وإن رأى الرعونة والكبر وعزة النفس غالبة عليه فيأمره أن يخرج إلى الأسواق للكدية والسؤال ، فإن عزة النفس والرياسة لا تنكسر إلا بالذل ، ولا ذل أعظم من ذل السؤال . . . وإن رأى الغالب عليه النظافة فى البدن والثياب ، ورأى قلبه مائلا إلى

ذلك فرحاً به ، ملتفتاً إليه ، استخدمه فى تعهد بين الماء وتنظيفه ، وملازمة المطبخ ومواضع الدخان . . . » (ج ٣ ص ٦٠) .

•

وبعد فإن تقديرنا للغزالى وللحق يدعونا إلى الاعتراف بحقيقتين هامتين :

إحداهما أن كثيراً مما جاء فى كلام الغزالى عن الحسد قد سبق إليه الجاحظ فى رسالته عن الحسد التى يقول فيها :

« . . . الحسد ، ما هو ، ومن أين هو ، وما دلائله وأفعاله ، وكيف تفرقت أموره وأحواله ، وبم يعرف ظاهره ومكتومه ، ولم صار فى العلماء أكثر منه فى الجهلاء ، ولم كثر فى الأقرباء وقل منه فى البعداء ، وكيف دب فى الصالحين أكثر منه فى الفاسقين ، وكيف خص به الجيران ، من جميع الأوطان ؟ »

« الحسد ... داء ينهك الجسد ، ويفسد الأود ، علاجه عسر ، وصاحبه ضجر ، وهو باب غامض ، وأمر متعذر ، فما ظهر منه فلا يداوى ، وما بطن منه فمداويه فى عناء . . . »

« فمنه تتولد العداوة ، وهو سبب كل قطيعة ، ومنتج كل وحشة ، ومفرق كل جماعة ، وقاطع كل رحم بين الأقرباء ، ومحدث التفرق بين القرناء ، وملقح الشر بين الخلطاء . يكمن فى الصدور كمون النار فى الحجر . ولو لم يدخل — رحمك الله — على الحاسد بعد تراكم الهموم على قلبه ، واستمكان الحزن فى جوفه ، وكثرة مضضه ، ووسواس ضميره ، وتنغيص عمره ، وكدر نفسه ، ونكد لذاذة معاشه ، إلا استصغاره لنعمة الله تعالى عنده ، وسخطه على سيده بما أفاده الله عبده ، وتمنيه عليه أن يرجع فى هبته إياه ، وألا يرزق أحدا سواه ، لكان عند ذوى العقول مرحوماً ، وكان عندهم فى القياس مظلوماً . وقد قال بعض الأعراب : ما رأيت ظالماً أشبه بمظلوم من الحاسد ، نفس دائم ، وقلب هائم ، وحزن لازم . . . »

« فمن شأن الحاسد ، إن كان المحسود غنياً ، توبيخه على المال ، وقال جمعه حرام ، ومنعه أثام ، وألّب عليه محاويج أقاربه ، وتركهم له خصماء ، وأعانهم فى الباطن،وحمل المحسود على قطيعتهم فى الظاهر ، وقال له : كفروا معروفك،وأظهروا فى الناس ذمك ، فليس أمثالهم يوصلون ، فإنهم لا يشكرون . وإن وجد له خصما أعانه عليه ظلماً . فإن كان ممن يعاشره فاستشاره غشه ، أو تفضل عليه بمعروف كفره ، أودعاه إلى نصر خذله ، أو حضر مدحه ذمه ، وإن سئل عنه همزه ، أوكانت عنده شهادة كتمها ، وإن كانت منه إليه زلة عظمها . . . وإن كان المحسود عالماً قال : مبتدع ، ولرأيه متبع ، حاطب ليل ، ومتبع نيل... وما لقيتَ حاسداً قط إلا تبين لك مكتومه بتغير لونه ، وتخويص عينه ، وإخفاء سلامه ، والإعراض عنك،والإقبال على غيرك ، والاستثقال لحديثك ، والخلاف لرأيك . . . »

« وربما نتج الحسدُ الكبرَ فيبلغ صاحبه فى المقت غايته . . . وقال مالك بن دينار : تقبل شهادة القراء فى كل شيء إلا بعضهم على بعض . . . ولو ملكت عقوبة الحاسد لم أعاقبه بأكثر مما عاقبه الله به ، بإلزامه الهموم قلبه ، وتسليطها عليه . . . وهو الكلْب الكلِب ، والنمر الحرِب ، والسم القشب ،والفحل القَطِم ، والسيل العرِم . »

« والغل ينتج الحسد ، وهو رضيعه،وغصن من أغصانه ، وعون من أعوانه ، وشعبة من شعبه ، وفعل من أفعاله ، وحدث من أحداثه . . . وإن تغير اسمه فإنه صفة من صفاته ، ونبت من نباته ، ونعت من نعوته . . . »

•

ثانياً : يجب أن نعترف بأن معالجة الغزالى لموضوع الحسد تختلف عن معالجة الجاحظ اختلافاً كبيراً ، يظهر فى أمرين أساسين : أحدهما أنه سلك مسلكاً علمياً مرضياً فى عرض موضوعه ، فى حين أن الجاحظ كعادته (وليس فى ذلك انتقاص لفضله) كتب كتابة أدبية مستطردة ، لم يبدأ فيها بمقدمات تنتهى به إلى نتائج ، وإنما سطر كل ما خطر بباله عن الحسد ، ملبياً سليقته وطريقته فى السجع والازدواج والترادف والاستطراد . ولم يأبه أحياناً بأن يرد السبب فى سياق النتيجة ، أو أن تأتى النتيجة فى موضع السبب ، فهو يذكر كلا من العداوة والكبر على أنهما من نتائج الحسد ، فى حين أن الغزالى يعدهما من أسبابه .

والأمر الآخر أن الغزالى أضاف إضافات دقيقة ذات قيمة علمية ، كما يتضح فى تحليلاته للنفس البشرية ، وبيان أعراض هذا المرض ، وفى إشاراته الرائعة إلى ما نسميه اليوم الرغبات المكبوتة وانحسارها إلى العقل الباطن وأثر ذلك فى الحسد .

يقول الغزالى فى مقدمة كتاب « الإحياء » :

« ولقد صنف الناس فى بعض هذه المعانى كتباً ، ولكن يتميز هذا الكتاب عنها بخمسة أمور : الأول حل ما عقدوه ، وكشف ما أجملوه . الثانى ترتيب ما بددوه ، ونظم ما فرقوه . الثالث إيجاز ما طولوه ، وضبط ما قرروه . الرابع حذف ما كرروه وإثبات ما حرروه . الخامس تحقيق أمور غامضة اعتاصت على الأفهام لم يتعرض لها فى الكتب أصلا » .

*

ولو أردنا إثبات هذه القضية فى موضوع الحسد وحده ، لوجدناها صادقة فى هذه الأمور الخمسة .

وبعد فمعذرة إلى الغزالى فيما اختصرت ، ومعذرة إليكم فيما أطلت .



الأستاذ عبد الكريم العثمان

وظائف النفس عند الغزالي

وظائف النفس عند الغزالى

حين يتناول الباحث هذا الجانب أى « النفس » عند الغزالى تصادفه صعوبات متعددة أهمها :

١ — تنوع موارد الثقافة عند هذا المفكر الكبير واختلاطها ، ونزعة التوفيق والمرونة العقلية التى كان يتميز بها والتى كانت تدفعه إلى محاولة توحيد هذه العناصر وعرضها على المقاييس التى يملكها ليخرج منها بالحدود الوسطى ما أمكن له ذلك .

٢ — أن الغزالى ، كما هو الشأن بالنسبة لأى مفكر كبير ، كان هدفاً لأن تدس عليه الكتب والرسائل ، لذلك كان هنالك شك فى عدد كبير من تآليفه من بينها كتاب « معارج القدس فى مدارج معرفة النفس » وهو من أكبر الكتب التى يتحدث فيها عن النفس ،ولذلك لم نأخذ منه إلا ما يتفق مع كتب الغزالى الأخرى .

٣ — أن الغزالى فى نظريته عن النفس ، يبدو عند الكثيرين مقلداً لفلاسفة اليونان ومن سبقه من فلاسفة الإسلام .

وفى هذه المناسبة ، حينما نعرض لظاهرة التأثير والتأثر الفكرى فى الثقافة الإسلامية ، أحب ألا ننسى بعض الأمور منها :

أ — وحدة الفكر البشرى فى كثير من المواضيع الميتافيزيقية كالأصل والمصير والمثل العليا ، ولا عجب إذا اتخذ الإنسان فى كل مكان طرقاً متشابهة فى التفكير فى هذه الأمور .

ب ــ وحدة الفكر الديني فيما يتعلق بالديانات وخاصة السماوية، وهذا ما يؤكد عليه القرآن دائماً إذ يقول : « قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم » .

كما يقول: « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه ، والمؤمنون ، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا » .

فالأديان السماوية واحدة فى أصولها ومنابعها، فكلها تصدر عن الله وعن طريق الوحى . وقد أراد الله لكل رسالة أن تكون مكملة للأخرى .

وقد شهد العالم من الرسل العدد الكبير قبل محمد وعيسى وموسى عليهم الصلاة والسلام، ولا شك أن الأفكار التى تكلموا بها قد تركت أثرها فى الضمير الإنسانى، فلا عجب إذا وجدنا اتفاقاً بين آراء مفكرى الإسلام وفلاسفة المسلمين خاصة وبين النصرانية أو اليهودية أو بعض النحل الأخرى التى يظن أن أصحابها لم يكونوا بعيدين عن التأثير الدينى السماوى ، ولا يصح أن ننظر إلى هذا الأمر من زاوية ضيقة « مؤثر ومتأثر » وإنما تؤخذ هذه الأمور بالرحابة الفكرية الدينية الواسعة .

حـ ــ أمر آخر يتعلق بهذا المعنى هو أنه إذا وجدنا اتفاقاً كبيراً بين الغزالى وبين الأفلاطونية الحديثة حين نتكلم عن النفس، فإنه يجب ألا ننسى صلة هذه الفلسفة بالمصادر التطرفية وتأثير هذه الأخيرة عليها .

ء ــ كما أن من المعلوم أن كل صاحب فكرة أو عقيدة، وخاصة إذا كان موضوع الاعتقاد ميتافيزيقياً ، يحاول أن يستفيد من الآراء التى تتفق مع عقيدته فى دعم ما يعتقد . فلا عجب إذا رأينا الغزالى

يقترب من أفلاطون فى خلود النفس وصلتها العرضية بالجسم ، ويأخذ برأى أرسطو فى وحدة النفس معارضاً أفلاطون وهكذا .

•

وقبل أن ننتقل إلى بحث موضوعنا لا بد من الإشارة إلى أن الغزالى قد أدخل على دراسة النفس ووظائفها الشيء الكثير من التعديل وسلك سلوكاً جديداً يختلف عن سلوك من سبقه وذلك حين اهتم بالجانب العملى من الحياة النفسية ، وهذا ما يلاحظ بصورة خاصة فى كتابه الإحياء وبقية كتب المرحلة الأخيرة من حياته ، فهو فى هذه الكتب باحث سيكولوجى جديد يستشف أغوار النفس الإنسانية بمعنى يشبه ما يفعله علم النفس الحديث حين يدرس الظواهر النفسية ، وقد استطاع أن يجمع عدداً كبيراً من الملاحظات المتعلقة بالنفس والتجارب الشخصية التى حصلت له أو للآخرين ، كما فصل القول فى العواطف والانفعالات وحللها تحليلا عميقاً ، وهذا أمر أهمله أكثر من سبقه ، وعنى بالسلوك الفردى والاجتماعى فخرج بحثه عن أن يكون مجرد نقل لأفكار نظرية قالها فلاسفة اليونان ومن سايرهم من فلاسفة الإسلام .

•

ولندرس الآن وظائف النفس عند الغزالى مبتدئين بتحديد بعض الألفاظ التى كان يستعملها فى الدلالة على الظواهر النفسية وهى العقل والقلب والنفس والروح .

•

للغزالى فى معراج السالكين نص طريف يشرح فيه حقيقة الإنسان فيقول :
« وإذا فهمت هذا القدر وساعدت عليه وأنست لقوله عليه السلام : إن الله خلق آدم على صورته ، وفهمت أن معنى ذلك

خَلَقْتُه خِلْقَةً على شبه العالم فاعلم أن الإنسان عبارة عن حيوان ناطق مائت منتصب القامة ضحاك فهذا حد يتناول نفسه وجسمه لضرورة الفصل بينه وبين الأشخاص الحية وإلا فقولنا حيوان ناطق يتناول نفسه فقط .

ثم إن هذا الحيوان الناطق ، أعنى الإنسان ، تنقسم جملته فى التقسيم إلى ثلاثة أشياء نفس وروح وجسم . فالجسم هو المؤتلف من المواد والعناصر الحاملة لروحه ونفسه ، وهو الشكل المنتصب ذو الوجه واليدين والرجلين الضاحك . وأما الروح فهو الجارى فى العروق الضوارب والشرايين . وأما النفس فهو الجوهر القائم بنفسه الذى ليس هو فى موضع ولا يحل شيئاً وستشبع الكلام عليه مقدار ما يحتمله الموضع ، فنتكلم على الجسم بمقدار ما يرشد إلى الغرض ويكون معيناً لما عسى أن نذكره من أمر النفس فنقول ، قال تعالى : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين » . وقال : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى » فأخبر تعالى عن ثلاثة أمور جسمه وروحه ونفسه ، وحقيقة الروح الحرارة الغريزية المنبعثة فى الأعصاب والعضلات وهى موجودة للبهيمة وبها حياتها والفصل بين الآدمى والبهيمة هى النفس التى أضافها الله تعالى إليه فى قوله « ونفخت فيه من روحى » .

فلو كانت هذه النفس للآدمى دون الروح المخلوقة للبهيمة لقصر عن أفعال البهيمة فى الأكل والجماع والتصرف ، ولو أن البهيمة أعطيت النفس التى أعطيها الإنسان لكانت عاقلة مكلفة فخرج من الجملة أن للإنسان روحاً ونفساً وجسماً وللبهيمة جسماً وروحاً لا غير » .(1)

---

(1) معراج السالكين : مجموعة فرائد اللآلى ؛ ص ١٣ — ١٤ .

ويقول فى هذا الصدد أيضاً :

« إذا شئت أن تعرف نفسك فاعلم أنك مركب من شيئين الأول هو هذا القالب ، والثانى يسمى النفس والروح »[1].

وهكذا فإن التعبير عن الجزء العلوى من الإنسان عند الغزالى يأخذ ألفاظاً متعددة لذلك كان لا بد لمن يريد البحث فى أى موضوع من مواضيع النفس عند الغزالى من أن يعرض لمفهوم هذه الألفاظ عنده وهذه الحاجة تبدو ملحة حين يكون الموضوع هو وظائف النفس ذلك لأنه يستعمل هذه الألفاظ أحياناً ، وكأنه يستعمل ألفاظاً مترادفة ، بينما يبدو أحياناً أخرى وكأنه يميز بين لفظ وآخر .

وقبل أن نعرض لهذه الألفاظ عند الغزالى نعرض لها فى اللغة العربية وفى القرآن الكريم .

فأما بالنسبة للنفس فإنها تعنى عند العرب الروح ، والعند « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك »، وحقيقة الشىء ، وعينه[2]. ويقال نفس الإنسان وغيره من الحيوان هى التى إذا فقدها خرج عن كونه حياً « كل نفس ذائقة الموت »[3].

وهكذا فالعرب تضع النفس موضع الروح والروح موضع النفس فيقولون خرجت نفسه وفاضت روحه وخرجت روحه منه ، إما لأنهما شىء واحد ، أو لأنهما شيئان متصلان لا يقوم أحدهما إلا بالآخر ، وكذلك يسمون الجسد نفساً لأنه محل النفس[4].

---

(١) كيمياء السعادة مع مجموعة ص ٥٠٥ .

(٢) القاموس المحيط للفيروزابادى .

(٣) أمالى السيد المرتضى ج ٢ ص ٦ .

(٤) على الطنطاوى ، الرسالة سنة ١٩٣٥ عدد ٨٥ .

وقد استعملت كلمة النفس فى القرآن مفردة أو بالجمع مضافة إلى مذكر أو مؤنث ٣٦٥ مرة ، وكانت استعمالاتها تارة بمعنى الإنسان أو بمعنى الأصل والحياة وذات الشيء كما ورد فيه ثلاث تسميات لها .

أولا : النفس الأمارة بالسوء «وما أبرئ نفسى إن النفس لأمارة بالسوء» .

ثانياً : النفس اللوامة «ولا أقسم بالنفس اللوامة»

ثالثاً : النفس المطمئنة «يأيتها النفس المطمئنة» .

أما الروح فإن العرب يقصدون بها عدة معان : ما به حياة الأنفس ، القرآن ، الوحى ، جبريل ، عيسى ، النفخ ، أمر النبوة ، حكم الله تعالى ، نسيم الريح[1].

وقد وردت الروح فى القرآن فى ٢١ موضعاً وكانت أهم دلالاتها :

أولا : روح القدس «وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس» .

ثانياً : روح من الله «وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه» .

ثالثاً : جبريل «نزل به الروح الأمين على قلبك» .

رابعاً : من أمر الله «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى» .

خامساً : مضافة إلى الله «فأرسلنا إليها روحنا» ، «فنفخنا فيه من روحنا» .

والملاحظ أن الروح فى القرآن يستعمل غالباً بمعنى الأمر المتصل بالله .

أما القلب فإن العرب يقصدون به الفؤاد والعقل ومحض كل شىء ، كما يقصد بالفؤاد التحرق والتوقد ومنه الفؤاد للقلب لتوقده وقيل الفؤاد غشاء القلب .

---

(١) القاموس المحيط ج ٢ ص ٢٥٥ .

وقد وردت كلمة القلب فى القرآن فى ١٣٢ موضعاً ، كما وردت كلمة الفؤاد فى ١٦ موضعاً ومن أهم الاستعمالات للفظ القلب فى القرآن .

ــ أنه محل التنزيل « نزل به الروح الأمين على قلبك » .

ــ محل الهداية والإيمان والفقه :

« إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » ،

« إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » ،

« لهم قلوب لا يفقهون بها » .

ــ محل العواطف المختلفة ؛ الرعب والرحمة والرأفة والقسوة :

« سألقى فى قلوب الذين كفروا الرعب » ،

« وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة » ،

« وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة »

« ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة » .

والقلب إذاً يشير دائماً إلى أعمق الأفكار الحقيقية وأشدها باطنية، وبتعبير آخر أعمق أغوار طبيعة الإنسان المدركة، إذ أن القلب يتردد فى القرآن والحديث للدلالة على المعرفة واستعمال القلب بدلا من العقل فى هذا المجال يشير إلى خاصة أساسية فى التفكير الإسلامى ووجهة نظره إلى المعرفة والحقيقة .

كما استعمل القلب والفؤاد بمعنى القلب الذى فى الصدر :

« فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » ،

« قل هو الذى أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة »

فاستعمالات الفؤاد كاستعمالات القلب .

والعقل يراد به العلم بصفات الأشياء ، أو بخير الخيرين وشر الشرين أو مطلق الأمور ، أو هو القوة التى تميز بين القبيح والحسن، وهو نور روحانى به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية؛ وابتداء وجوده عند اجتنان الولد ثم لا يزال ينمو إلى أن يكمل البلوغ .

وفى القرآن لم ترد كلمة العقل مفردة كاسم وإنما ورد فعل العقل بتصاريفه المختلفة وهو دائماً يدل على الفهم:

« يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه » ،

« وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » .

*

أما عند الغزالى فإن هنالك أمراً مشتركاً بين هذه الألفاظ جميعاً هو تلك اللطيفة التى هى من عالم الأمر « فالإنسان من عالم الخلق من جانب ومن عالم الأمر من جانب »[1].

ويطلق لفظ النفس بمعنيين على الأغلب :

أما المعنى الأول فإنه مشترك بينه وبين الحيوان ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة وهى القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية وهو المقصود عند إطلاق الصوفية فيقال أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك، وإليه الإشارة بقول نبينا عليه السلام « أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك »[2].

وأما المعنى الثانى فإنه يقصد فيه اللطيفة التى هى الإنسان بالحقيقة فيطلق ويراد به حقيقة الآدمى وذاته[3] والنفس بهذا المعنى جوهر روحى يتنزل من عالم الملكوت وهو محل المعقولات[4]. وللنفس بالمعنى الثانى أوصاف مختلفة فهى تارة نفس مطمئنة وتارة لوامة وتارة أمارة بالسوء يقول فى الإحياء :

« اللطيفة التى ذكرناها هى الإنسان بالحقيقة وهى نفس الإنسان وذاته ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها فإذا استكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة، قال الله تعالى فى مثالها :

---

(١) كيمياء السعادة ص ٥٠٦ .

(٢) الإحياء ج ٣ ص ٤ وحديث « أعدى عدوك » فيه أحد الوضاعين .

(٣) المرجع السابق ص ٤

(٤) معارج القدس ص ١٢ .

«يأيتهـا النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية»

والنفس بالمعنى الأول التي يشارك بها مع الحيوان لا يتصور رجوعها إلى الله فإنها مبعدة عن الله وهي من حزب الشيطان .

وإذا لم يتم سكونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها سميت النفس اللوامة لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه قال تعالى «ولا أقسم بالنفس اللوامة .

وإن تركت الاعتراض وأذعنت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سميت النفس الأمارة بالسوء .»[1]

كما أنه يطلق لفظ الروح على معنيين مشابهين لمعنى النفس أولها الروح الحيواني :

«وهو جسم لطيف كأنه سراج مشعل والحياة هو السراج والدم دهنه والحسن والحركة نوره والشهوة حرارته والغضب دكانه والقوة الطالبة للغذاء والساكنة في الكبد خادمه وحارسه ووكيله وهذا الروح يوجد عند جميع الحيوانات لأنه مشترك بين البهائم وسائر الحيوانات والإنسان ، هو جسم وآثاره أعراض وهذا الروح لا يهتدي إلى العلم ولا يعرف طريق المصنوع ولا حق الصانع وإنما هو خادم أسير يموت بموت البدن . . . فإذا فارق الروح الحيواني البدن تعطلت أحوال القوى الحيوانية فيسكن المتحرك فيقال لذلك السكون موت .»[2]

والروح بهذا المعنى بخار لطيف :

«يصعد من منبع القلب ويتصاعد إلى الدماغ بواسطة العروق ومن الدماغ يسرى بواسطة العروق أيضاً إلى جميع البدن فيعمل في

---

(١) الإحياء ج ٣ ص ٤ .

(٢) منهاج العارفين ص ١٧١ .

كل موضع بحسب مزاجه واستعداده عملا وهومركب الحياة . . .
وكيفية تأثيره فى البدن ككيفية تنوير السراج أجزاء البيت »[1]

وأما الروح بالمعنى الثانى فإنه محل خطاب البارى وتكليف الشارع وهو زائد عند الإنسان لا يوجد عندالحيوان وذلك المعنى ليس بعرض ولا جسم ولا قديم

« هو النفس الناطقة والروح اللطيفة وهذا الروح ليس بجسم ولا عرض بل هو جوهر ثابت دائم لا يقبل الفساد ولا يضمحل ولا يفنى ولا يموت بل يفارق البدن وينتظر العودة إليه يوم القيامة كما ورد به الشرع وهذا الروح يتولد منه صلاح البدن وفساده والروح الحيوانى وجميع القوى كلها من جنوده . . . وليس البدن مكان الروح ولا محل القلب بل البدن آلة الروح »[2].

والروح بهذا المعنى إذاً جزء من القدرة الإلهية وهو من عالم الأمر[3] وكما أنه سمى هذه الروح نفساً ناطقة فإنه يسميها قلباً ، يقول فى الكيمياء :

« إن الروح الذى سميناه قلباً هو محل معرفة الله تعالى ليس بجسم ولا عرض بل هو من جنس الملائكة » .

كما يقول فى الإحياء :

« هو اللطيفة المدركة من الإنسان وهو الذى شرحناه فى أحد معانى القلب وهو الذى أراده الله تعالى بقوله « قل الروح من أمر ربى » .

---

(١) معارج القدس ص ١٤ .
(٢) الكيمياء ص ٥٠٧ .
(٣) الإحياء ج ٣ ص ٣ .

ويقصد الغزالى بالقلب معنيين متشابهين أحدهما اللحم الصنوبرى والشكل المودع فى جوف الإنسان من جانب اليسار وقد عرف ذلك بالتشريح وهو مركب الدم الأسود ومنبع البخار الذى هو مركب الروح الطبى الحيوانى وهذا يكون لجميع الحيوانات وليس بخاص للإنسان وهو الذى يفنى بالموت جميع الحواس بسببه .(1)

وأما المعنى الثانى فهو :

« الروح الإنسانى المتحمل لأمانة الله المتحلى بالمعرفة المركوز فيه العلم بالفطرة الناطق بالتوحيد بقوله « بلى » فهو أصل الآدمى ونهاية الكائنات فى عالم المعاد قال تعالى : « قل الروح من أمر ربى » . »(2)

وهذا القلب بهذا المعنى من عالم الغيب وهو غريب عن عالمنا والقطعة اللحمية وكل أعضاء الجسد عساكره وهو الملك(3).

وأما العقل فإن الإنسان يتميز به عن سائر البهائم وهو عنده على أربعة أنواع :

١ ـ العقل بالغريزة أو الهيولانى ؛ وهو الذى يفارق به الإنسان سائر البهائم وقد استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية وهو الذى أراده الحارث بن أسد المحاسبى حيث قال فى حد العقل: إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف فى القلب به يستعد لإدراك الأشياء(4).

---

(١) الكيمياء ص ٥٠٥ .
(٢) الإحياء ج ١ ص ٧٥ .
(٣) الإحياء ج ١ ص ٧٦ .
(٤) الإحياء ج ١ ص ٧٦ .

٢ ــ العقل الممكن وهو :

« العلوم التى تخرج إلى الوجود فى ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد . »[1]

٣ ــ العقل بالفعل وهو « العلوم التى تستفاد من التجارب بمجارى الأحوال »[2].

٤ ــ العقل المستفاد ويكون حين يعقل العقل فعلا ويعقل أنه يعقل .

وقد يريد بالعقل النفس الإنسانية[3] كما قد يريد به صفة النفس وهو بالنسبة إلى النفس كالبصر بالنسبة إلى العين .[4]

ويظهر لنا من استعراض هذه التعريفات أن الغزالى يستعملها فى معنيين : أحدهما شريف لأنه من عالم الأمر ، والثانى أقل شرفاً لاتصاله بعالم الخلق والفساد ولاشتراك الإنسان به مع باقى البهائم . وحين يستعمل هذا اللفظ بالنسبة للإنسان يقصد به معنى واحداً هو اللطيفة التى تحدث عنها ، ويصرح بذلك فيقول :

« ونحن حين أطلقنا فى هذا الكتاب ــ المعارج ــ لفظ النفس والقلب والعقل فنريد به النفس الإنسانية التى هى محل المعقولات »[5].

(١) الإحياء ج ١ ص ٧٦ .

(٢) معارج القدس ص ١٥ .

(٣) معارج القدس ص ١٥ .

(٤) معارج القدس ص ١٥ .

(٥) معارج القدس ص ١٦ .

مصادر معرفة النفس عند الغزالى

وأهم المصادر التى استفاد منها الغزالى فى موضوع النفس ثلاثة : القرآن والحديث ، والمصدر الصوفى ، والثقافة الفلسفية .

القرآن والحديث

غالباً ما يدعم الغزالى رأيه بهما وقد يقيس بعض الأمور على القرآن مع شىء من التكلف أحياناً ، ويبدو هذا حين يشرح مراتب العقل فيقول :

« واعلم أن الله تعالى ذكر هذه المراتب فى آية واحدة فقال :

« الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شىء عليم . » فالمشكاة للعقل الهيولانى ، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادئ المعقولات فهى الزجاجة فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهى الشجرة ذات أفنان فكذلك الفكرة ذات فنون فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهى الزيت فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضىء فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة إليه كالسراج بالنسبة

إلى نار عظيمة طبقت الأرض فتلك النار هى العقل الفعال المفيض على الأنفس البشرية »[1].

المصدر الصوفى

لئن كان أثر هذا المصدر أوضح فى المرحلة الأخيرة من حياته لأنه اطمأن تماماً إلى السلوك الصوفى إلا أن كتاباته فى أول حياته لا تخلو من هذا الأثر بسبب بيئته التى عاش فيها ، وأكثر ما تأثر الغزالى من المحاسبى (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) وأبى طالب المكى (٣٨٨ هـ) والقشيرى (٤٦٥ هـ).

ولقد أكد بتأثير هؤلاء على فكرة النفوس الثلاثة: المطمئنة، واللوامة، والأمارة بالسوء التى استقاها الصوفية من القرآن وزادوا عليها من الموارد الثقافية المختلفة التى تأثروا بها . يقول القشيرى فى الرسالة: « نفس الشىء لغة وجوده، وعند القوم ليس المراد من إطلاق النفس الموجود ولا القالب الموضوع وإنما أرادوا بالنفس ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذموماً من أخلاقه وأفعاله ويحتمل أن تكون النفس لطيفة مودعة فى هذا القالب هى محل الأخلاق المعلولة كما أن الروح لطيفة فى هذا القالب هى محل الأخلاق المحمودة وتكون الجملة مسخرة بعضها لبعض والجميع إنسان واحد وكون الروح والنفس من الأجسام اللطيفة فى الصورة ككون الملائكة والشياطين بصفة اللطافة » .[2]

ولا شك أن الغزالى قد استفاد من ابن سينا إلى حد كبير فى رأيه عن وظائف النفس .

وتنقسم القوى المحركة عند الغزالى كما رأينا إلى باعثة وفاعلة؛ أى مباشرة للحركة وهي القوة التى تنبعث فى الأعصاب والعضلات ومن شأنها أن تشنج

(١) معارج القدس ص ٥٨ — ٥٩ .
(٢) الرسالة للقشيرى ٥٧ — ٥٨ .

العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة فى الأعصاب إلى نحو جهة المبدأ أو ترخيها فتصير الأعصاب والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ وهذه خادمة للحركة الباعثة .

والمراد بالباعثة القوة النزوعية الشوقية التى تبعث على الحركة مهما حصل فى الخيال صورة شيء مطلوب أو مهروب عنه فتحمل القوة المباشرة للحركة على التحريك ولهذه الباعثة شعبتان شعبة شهوانية وهى تبعث على تحريك يقرب من الأشياء التى يعتقدها صاحبها ضرورية أو نافعة طلباً للذة، والأخرى تسمى غضبية وهى قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء الذى يعتقد فيه أنه ضار أو مفسد طلباً للغلبة[1].

ولابن سينا كلام يقترب من هذا الكلام كثيراً فى كتاب النجاة .

ولا شك أن القوة المحركة على أنها باعثة تتعلق إلى حد كبير بالقوة الشهوانية والغضبية التى يقول بها ابن مسكويه أيضاً إذ للنفس عنده بالإضافة إلى القوة المفكرة قوة شهوانية بهيمية آلتها فى البدن الكبد، وقوة غضبية سبعية آلتها من البدن القلب؛ فيكون بالقوة الشهوانية طلب الغذاء والشوق إلى الملاذ ، كما يكون بالقوة الغضبية النجدة والإقدام والشوق إلى التسلط والترفع وضروب الكرامات[2].

ولا يخلو الأمر من تأثير أرسطى على فلاسفة الإسلام فى هذا المجال، فلأرسطو فى كتاب النفس كلام فى هذا المعنى[3] كما يبدو التشابه مع أفلاطون فى إطلاق التسميات الثلاث الشهوانية والغضبية والناطقة، وإن كان أفلاطون يعتبر النفوس ثلاثة ويعتبرها الغزالى قوى للنفس أو وظائف تقوم بها، كما أن نظرية أفلاطون فى هبوط النفس من عالم أعلى إلى عالم الحس والشهوة والغضب فيها شبه مع نظرة الغزالى إلى النفس الناطقة وعلاقتها مع الشهوية والغضبية والأثر الأخلاقى

---

(١) ميزان العمل ص ٢٤ .
(٢) تجارب الأمم ، لابن مسكويه .
(٣) النفس أرسطو — ترجمة الأهوانى ص ٥٠ .

لهذه العلاقة . والغزالى يتطلب من وظائف النفس الباعثة الشهوية والغضبية أن تقوم بأعمالها باعتدال لأن لكل منهما منفعة ومضرة ، فأما منفعة الشهوية فلأن وظيفتها إذا أديت على وجهها الصحيح فهى المبلغة للسعادة وجوار رب العزة ولو ارتفعت لما أمكن الوصول للآخرة لأن الوصول إليها يكون بالحياة الدنيا وهى لا تتم إلا بحفظ البدن، ولا يحفظ البدن إلا بإعادة ما يتحلل منه عن طريق الغذاء ولا غذاء إلا بالشهوة[1]. أما مضرة الشهوية فلأنها تصرف عن طريق الآخرة[2] . ومضرة الغضبية لأن من نتائجها الحقد والحسد وكثير من أخلاق السوء وإذا اعتدلت يحصل أكثر مكارم الأخلاق من الكرم والنجدة وكبر النفس[3].

ويذكرنا هذا البيان بشرح ابن مسكويه لحركة النفس البهيمية والغضبية إذ يقول: « ومتى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة بالنفس العاقلة غير متأبية عليها فيما تسقطه لها ولا منهمكة فى اتباع هواه حدث عنها فضيلة العفة وتبعها فضيلة السخاء ، ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاطلة فيما تسقطه لها فلا تهيج فى غير حينها ولا تحمى أكثر مما ينبغى لها حدثت منها فضيلة الحلم وتتبعها فضيلة الشجاعة[4] » .

أما وظائف الإدراك عند الغزالى فإنها تتنوع بحسب أنواع المدركات الثلاثة : المحسوسة والمتخيلة والمعقولة ، ويقسمها إلى قسمين كبيرين :

١ — المدركة من الظاهر : وهى الحواس الخمس .

٢ — المدركة من الباطن : ووظائفها على الشكل التالى :

أ — ما يدرك ولا يحفظ: إدراك الصورة من المحسوس ، ويسمى : « الحس المشترك » ، وإدراك المعنى ، ويسمى : « الوهم » .

---

(١) معارج القدس ص ٨٥ .
(٢) معارج القدس ص ٨٤ .
(٣) معارج القدس ص ٨٨ .
(٤) تهذيب الأخلاق ، لابن مسكويه ص ٤ .

ب - ما يحفظ ولا يعقل : حفظ الصور « الخيال » ، وحفظ المعنى « الذاكرة » .

حـ - ما يدرك ويتصرف : المتخيلة عند الحيوان ، والمفكرة عند الإنسان [1].

يضاف إلى هذه الوظائف التى يشارك فيها الإنسان مع الحيوان وظيفة النفس الناطقة التى تتمثل بالقوة النظرية العاقلة وأول ما يخلق فى الإنسان حاسة اللمس فيدرك بها أجناس الموجودات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها . واللمس قاصر عن الألوان والأصوات قطعاً بل هى كالمعدوم فى حق اللمس .

ثم يخلق له البصر فيدرك به الألوان والأشكال وهو أوسع عوالم المحسوسات .

ثم ينفتح له السمع فيسمع الأصوات والنغمات ثم يخلق له الذوق كذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات فيخلق فيه التميز وهو قريب من سبع سنين وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك أموراً زائدة على عالم المحسوسات لا يوجد منها شىء فى عالم الحس [2].

والغزالى فى ترتيب الحواس يسير فيها من البسيط إلى المركب كما يلاحظ من النص السابق .

أما وظائف الإدراك الباطن فإنها تشمل كما رأينا الحس المشترك وحافظته والوهم وحافظته والمتخيلة أو المفكرة .

الحس المشترك والخيال : يعرف الغزالى الحس المشترك بأنه :

« حاسة منها تنتشر تلك الحواس وإليها يرجع أثرها وفيها يجتمع وكأنها جامعها إذ لو لم يكن لنا ما يجتمع فيه البياض والصوت

(١) معارج القدس ص ٤٦ .
(٢) المنقذ من الضلال ص ٧٤ .

لما كنا نعلم أن ذلك الأبيض هو ذات المغنى الذى سمعنا صوته فإن الجمع بين اللون والصوت ليس للعين ولا للأذن »[1].

وظيفته : لما كان الإحساس المجرد لا يوجد إلا نادراً فى حياة الإنسان الواعى إذ أنه ليس أكثر من تنبه أو انطباع حسى نتيجة لاتصال موضوع الحس وجهاز الحس فقد انتبه أرسطو إلى ضرورة وجود الحس المشترك ليتم الإدراك الحسى وبهذا أخذ فلاسفة المسلمين ومنهم الغزالى وبذلك يكون هذا الإدراك ظاهرة حية مليئة بالمعنى تصلنا بالعالم الخارجى بواسطة الاستجابة من إحساسين أو أكثر لشىء واحد أو أشياء متعددة مع استعمال الخبرات السابقة فتصبح عملية الإدراك معقدة وليست ببساطة الإحساس .

يقول الغزالى فى هذا المعنى :

« أما إثبات الحس المشترك فهو : إنك تبصر القطر النازل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل ولو كان المدرك هو البصر لكان يرى القطر كما هو عليه والنقطة كما هى عليها فإنه لا يدرك إلا القابل النازل وذلك ليس بخط فعلمنا أن ثمة قوة أخرى ارتسم فيها هيئة ما رأى أولاً وقبل أن تمحى تلك الهيئة لحقتها أخرى وأخرى فرآها خطاً مستقيماً أو خطاً مستديراً والدليل عليه أنه لو أديرت النقطة لا بسرعة لرئيت نقطاً متفرقة فعندك إذاً قوة قبل البصر إليها يؤدى البصر ما يشاهده وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها[2] وبدون الحس المشترك لاندعى أننا أدركنا صور الأشياء إذ لا تكون النفس مدركة إلا بهذه القوة »[3].

---

(١) مقاصد الفلاسفة ص ٢٨٥ .

(٢) معارج القدس ص ٤٧ .

(٣) معارج القدس ص ٤٨ .

ويقف الإدراك الحسي عند حد الإدراك فقط دون الاحتفاظ بصور الأشياء التي أدركها وإنما يكون الارتسام والحفظ لقوة أخرى[1]. وهذه القوة هي التي تسمى بالخيال .

ويعرف الغزالي هذه الوظيفة بأنها التي تبقى فيها صور الأشياء المحسوسة بعد غيبتها فإن صور المرئي تبقى في الخيال بعد تغميض العين فتلك القوة التي فيها انطبعت صورة المرئي تسمى خيالية وتسمى حساً مشتركاً إذ يبقى فيه أثر مدركات الحواس كلها[2]والملاحظ هنا أن الغزالي يفصل بين الحافظة التي للصور والحافظة التي للمعاني فالأولى هي الخيال والثانية هي الذاكرة .

أما وظيفة الخيال عند الغزالي فهي الحفظ كما رأينا :

« والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فإن الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف الماء »[3].

ويمثل الخيال الحاكم الذي تجتمع لديه مثل المحسوسات ويتهيأ له بذلك أن يتعرف ويدرك لأننا :

« إذا رأينا شيئاً وغبنا عنه أو غاب عنا بقيت صورته فينا كأنا نشاهدها ونراها فهي تحفظ مثل المحسوسات بعد غيبوبتها وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا الطعم لغير صاحب هذا اللون وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم ، فإن القاضي بهذين الحكمين لا يمكنه القضاء ما لم يحضره المقضي عليهما . »[4]

وكما أن للخيال صلة بالحس فإن له صلة بالتفكير والعقل وقد يغلب عليه الحس أو يغلب عليه العقل .

---

(١) معارج القدس ص ٤٨ .
(٢) ميزان العمل ص ٢٤ .
(٣) التهافت ص ٢٤٤ .
(٤) معارج القدس ص ٤٧ .

«فإن غلب على الخيال جانب الحس شبه كل معقول بمحسوس ، وإن غلب عليه العقل شبه كل محسوس بمعقول . »(1)

*

الوهم والذاكرة :

كما أن صور الأشياء تحفظ وتدرك فإن الوهم والذاكرة يقومان بإدراك المعانى وحفظها ، والفرق بين إدراك المعنى والصورة أن إدراك الصورة يسبق فيه الإدراك الظاهرى ثم تدركه النفس الناطقة ، أما المعنى فتدركه النفس دون حاجة إلى إدراكه من الحس أولا مثل إدراك الشاة معنى المضاد فى الذئب وهو المعنى الموجب لخوفها وهربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك ألبته . ويعرف الوهم أنه القوة التى تدرك من المحسوس ما ليس بمحسوس كما تدرك الشاة عداوة الذئب وليس ذلك بالعين بل بقوة أخرى وهى للبهائم مثل العقل للإنسان وإن كان الخيال لا يستطيع أن يدرك المعانى المجردة عن اللواحق فإن الوهم هو الذى يؤدى هذه المهمة(2). إلا أن الوهم مع ذلك يبقى قاصراً على إدراك المعانى الجزئية دون الكلية فهو لا يدرك عداوة كلية ولا محبة كلية بل يدرك عداوة جزئية ومحبة جزئية بأن يعلم أن هذا الذئب عدو مهروب منه وأن هذا الوالد صديق عطوف عليه .(3)

وإدراك الوهم يوجد عند الحيوانات ناطقها وغير ناطقها غير أن لها فى الإنسان أحكاماً خاصة من جملتها أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترتسم فى الخيال مثل الجواهر العقلية التى لا تكون فى حيز ومكان ، ومنها موافقة المبرهن على تسليم المقدمات ثم مخالفته فى النتيجة .(4)

---

(1) معارج القدس ص ٨٣ .

(2) مقاصد الفلاسفة ص ٢٨٥ .

(3) معارج القدس ص ٦٣ .

(4) معارج القدس ص ٤٩ .

ولا بد من حافظة للمعانى والذاكرة هى التى تقوم بهذه المهمة إذ أنها:

« عبارة عما يحفظ هذه المعانى التى أدركتها الوهمية فهى خزانة المعانى كما أن المتصور الحافظة للصور المنطبعة فى الحس المشترك خزانة للصور ».

ونلاحظ أن الغزالى يعتبر التذكر كملكة خاصة مستقلة بينما نعلم الآن أن التذكر ليس إلا وظيفة من الوظائف التى يقوم بها الكائن الحى للمحافظة على البقاء.

*

المتخيلة أو المفكرة :

ولئن كان العمل الذى تقوم به الوظائف النفسية حتى الآن عملا إدراكياً وحفظياً فإن المخيلة أو المفكرة عند الإنسان تؤدى مهمة التصرف فنستطيع بواسطتها « أن نفصل ونركب ونزيد وننقص وندرك معنى فنلحقه بالصور »[1].

ويكاد الغزالى يعتبر هذه الوظيفة من وظائف النفس المحركة لا المدركة:

« والأولى أن يذكر فى جملة القوى المحركة إذ ليس لها إدراك شيء إلا بنوع حركة بتفصيل مركب وتركيب مفصل مما هو حاصل فى الخيال ولا يقدر على وضع شيء مستجد ليس هو موجوداً فى الخيال »[2].

من هنا نلاحظ :

١ — أن الغزالى يميل إلى اعتبار هذه الوظيفة محركة.

٢ — أن هذه الوظيفة لا تأتى بشيء جديد.

٣ — تختلف المفكرة التى عند الإنسان بأنها تستطيع أن تستوعب المجرد المطلق.

---

(١) معارج القدس ص ٤٩.
(٢) معارج القدس ص ٤٩.

: والتغير والتفصيل والتركيب كما أنه يحصل للصور فإنه يحصل للمعانى، وعملها عند الإنسان له علاقة بالعقل العملى والعقل النظرى؛ يقول فى المعارج:

« وأما بيان قوة التخيل فإننا نعلم أنا يمكننا أن ندرك صورة ثم نفصل ونركب ونزيد وننقص وندرك معنى فنلحقه بالصورة فهذا التصرف لغير ما ذكر من القوى . . . فهذه القوة تعمل تارة بحسب العقل العملى وتارة بحسب العقل النظرى . »[1]

ويستطيع الإنسان أن يتحرر بهذه القوة من الصور القديمة فيقدر على أن يتخيل فرساً يطير وشخصاً رأسه رأس إنسان وبدنه بدن فرس إلى غير ذلك من الترتيبات وإن لم يشاهد مثل ذلك وليس هذا اختراع صورة من غير مثال سابق بل تركيب ما يثبت فى الخيال متفرقاً أو ما يتجمع فيه مجموعاً .[2] وتشبه هذه الصورة الأسطورة اليونانية التى ابتكرت الكائن المسمى بالسانتور ذلك الكائن الخرافى الذى له جسم فرس ورأس إنسان وذيل أسد، ويمكن أن نطلق على هذا التخيل اسم التخيل المبدع .

أما مركز هذه الوظيفة بالنسبة للقوة النظرية وللحس والذاكرة فيبينه قول الغزالى :

« وهذه — المتخيلة — تسمى مفكرة فى الإنسان والمفكرة فى الحقيقة هى العقل وإنما هذه آلة فى الفكر لا أنها المفكرة فإنه كما أن ماهيات الأسباب هى التى بها تتحرك العين فى الجحر من جميع الجوانب حتى يتيسر بها الإبصار والتفتيش عن الغوامض فكذلك ماهيات الأسباب هى التى بها يتأتى التفتيش عن المعانى المودعة فى الخزانتين — خزانة الصور وخزانة المعانى — فطبع هذه القوة الحركة فلا تفتر ولا فى حالة نوم فمن طبعها سرعة

(١) معارج القدس ص ٤٩ .
(٢) مقاصد الفلاسفة ص ٢٨٥ .

الانتقال من الشيء إلى ما يناسبه إما بالمشابهة وإما بالمضادة أو بأن كان مقترناً به فى الوقوع الاتفاقى عند حصوله فى الخيال ، ومن طبعها المحاكاة والتمثيل حتى إذا قسم عقلك الشيء إلى أقسام حاكاه بشجرة ذات أغصان وإن رتب شيئاً على درجات حاكاه بالمراقى والسلالم وبها يتذكر ما نسى فإنها لا تزال تفتش عن الصور التى فى الخيال وتنتقل من صورة إلى صورة قربت منها حتى تعثر على الصورة التى منها أدرك المعنى المنسى فيتذكر بواسطتها ما نسيه وتكون نسبة تلك الصور إلى حضور ما يفارقها ويتعلق بها نسبة الحد الأوسط إلى النتيجة إذ بحضوره يستعد لقبول النتيجة »[1].

ويذكرنا هذا الكلام بقوانين التداعى التشابه والتضاد والاقتران .

المصدر الفلسفى

فقد كان الغزالى واسع الاطلاع فتح على فكره جميع النوافذ التى تطل على الموارد الثقافية المعروفة آنذاك ومع أنه كثيراً ما كان يهاجم الفلاسفة حتى أنه ألف فيهم كتابه المشهور : « تهافت الفلاسفة » إلا أنه كان لا يتأخر عن الاستفادة من الفكرة أيا كان الوعاء الذى يحتويها .

فلا غرابة أن نجده متأثراً بأرسطو وابن سينا فى تعريفه للنفس ولا غرابة أيضاً أن يأخذ برأيهما فى وحدة النفس مخالفاً بذلك أفلاطون ولا بأس أن يتأثر بأرسطو فى وظائف النفس وبأفلاطون فى طبيعتها وخلودها وصلتها بالنفس .

وظائف النفس : لم يجد الغزالى فى حديث الفلاسفة عن القوى النفسية ما يصح أن ينكر فى الشرع وقد صرح بذلك فى كتابه التهافت فقال :

« وليس شيء مما ذكروه مما يجب إنكاره فى الشرع فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها »[2].

---

(١) مقاصد الفلاسفة ص ٢٨٦ – ٢٨٧ .

(٢) التهافت ، طبعة الحلبى ص ٢٤٧ .

ونلاحظ عليه هنا كما يلاحظ على من سبقه من الفلاسفة[1]:

١ ـ أنه لا يميز بين الوظائف الحيوية والنفسية.

٢ ـ أنه يقول بنظرية القوى النفسية التي ينكرها علم النفس الحديث.

٣ ـ أنه يقسم الحياة النفسية على أساس الانفعال والفاعل والإدراك العقلي.

٤ ـ يميز النفس الحيوانية عن الناطقة ويرتب على ذلك التفرقة بين نوعين من القوى المدركة عند الإنسان: قوى تدرك الجزئيات بتوسط أعضاء الحواس وتتبع النفس الحيوانية لأنها قائمة بجسم، وقوة تدرك الكليات المجردة دون توسط عضو جسم وهي العقل أو النفس الناطقة. والوظائف التي ينسبها علم النفس الحديث للحواس الباطنة وظائف عقلية لا تتوقف على نفس أو عقل مفارق.

وقد استعملنا كلمة الوظيفة أو القوة لأن الغزالي قد يستعمل لفظ الوظيفة وإن لم يكن استعماله لها كما يستعمله علم النفس الحديث الذي أنكر نظرية الملكات النفسية منذ أن عرف العلم بأنه يدرس الظواهر النفسية وعرف الظاهرة النفسية بأنها التغير أو الطارئ الذي يطرأ على الإنسان ويمكن ملاحظته.

وللنفس الإنسانية حظ مشترك من الوظائف مع الحيوان والنبات ولكنها تزيد عليهما في وظائف أخرى تختص بها دون مشاركة، فالنبات لا يشترك مع الحيوان والإنسان إلا في الحدود الدنيا من تأمين الحياة وهي الغذاء والنمو والتوالد ويستمر الحيوان مع الإنسان في المشاركة بالقوى المحركة الباعثة والفاعلة[2] والمدركة الظاهرة والباطنة.

وأما النفس الإنسانية فإنها تختص ببعض الوظائف التي ليست للنفوس الحيوانية أو النباتية وتنقسم إلى عاملة تدبر البدن، ونظرية من شأنها إدراك المعقولات المجردة[3].

---

(١) الإدراك الحسي عند ابن سينا – نجاتي ص ٢٧ .

(٢) ميزان العمل ص ٢٤ .

(٣) التهافت ص ٢٤٦ .

يقول الغزالى شارحاً هذا المعنى :

ثم نجد الإنسان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس مثل أن الكل أعظم من الجزء فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية ويشارك الحيوان فى الحواس ويفارقه فى المشاعر العقلية فإن الإنسان يدرك الكلية من كل جزئى ويجعل ذلك الكلى مقدمة قياس ويستنتج منه نتيجة فلا الإدراك الكلى ينكر ولا المدرك لذلك يجحد »(1).

والإنسان من حيث يتغذى وينسل فنبات، ومن حيث يحس ويتحرك فحيوان ، ومن حيث صورته وقامته فكالصورة المنقوشة وإنما خاصته التى لأجلها خلق قوة العقل ودرك حقائق الأشياء .(2)

*

الوظائف التى تختص بها النفس الإنسانية :

بالإضافة إلى الوظائف التى يشارك بها الإنسان الحيوان يختص هذا الأخير بقوتين تربطهما بالوظائف السابقة علاقة متينة ووشائج قوية،والسبب فى تميز الإنسان فى هاتين القوتين أن نفس الإنسان أشرف وأكمل من نفوس النبات والحيوان وذلك له علاقة بمزاج العناصر التى يترتب منها الإنسان فإذا كان هذا المزاج

« أحسن وأتم اعتدالا بلغ إلى الغاية التى لا يمكن أن يكون أتم ولا ألطف وأحسن منها مثل نطفة الإنسان التى حصل تفتحها فى بدن الإنسان من أغذية هى ألطف من أغذية الحيوان ومن أغذية النبات وبقوى ومعادن أحسن من قواهما ومعادنهما فيستعد

(1) معارج القدس ص 17 .
(2) ميزان العمل ص 32 .

لقبول صورة من واهب الصور وهى أحسن الصور وتلك الصورة هى نفس الإنسان »[1].

وللنفس الإنسانية من حيث هى إنسانية قوة عالمة وقوة عاملة وقد تسمى كل واحدة منهما عقلا ولكن على سبيل الاسم المشترك إذ العاملة سميت عقلا لكونها خادمة للعالمة مؤتمرة لها فيما ترسم، وبالقوة النظرية تستطيع النفس أن تكمل جوهرها كما أنها بالقوة العملية تسوس البدن وتدبره على وجه يفضى إلى الكمال النظرى « إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » . »[2]

ويذكرنا هذا بالعقل العملى والنظرى عند كانت .

ويكون للنفس على هذه الصورة نسبتان: نسبة إلى البدن بالوظيفة العاملة، ونسبة إلى الملائكة وعالم العقول بالوظيفة النظرية . وهذه النسبة الأخيرة تهيئ لها أن تتصل بالعالم الموكل بالنفوس الإنسانية لإفاضة العلوم عليها[3].

وبذلك يستطيع الإنسان على هذا الوجه أن يصل إلى أسمى مراتب الكمال وهى بنظر الغزالى :

« مرتبة الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية الذين يشاهدون حقيقة العالم الروحانى بنور يقذفه الله بصدورهم، والنفس الإنسانية التى تتعرض لهذا النور توحد الأشياء على اختلافها وتسمو بعبوديتها الكاملة على منزلة الثواب والعقاب وتجتاز مقام الصبر والشكر إلى مقام الرضا والحب . »[4]

ولا ريب أن هذه القسمة فى وظائف النفس الإنسانية قد سبقه إليها ابن سينا ولكن الغزالى يمتاز بربط القوة النظرية بما حصله عن طريق التصوف .

---

(١) مقاصد الفلاسفة ص ٢٧٨ .

(٢) معارج القدس ص ٥٣ .

(٣) ميزان العمل ص ٢٨ .

(٤) دكتور صليبا ، مجلة العربى كانون ١ سنة ١٩٥٩ .

فأما الوظيفة العاملة فإنها مبدأ حركة بدن الإنسان إلى الأفعال المعنية المختصة بالفكر والروية[1]. والروية هى التى تميز الإنسان عن الحيوان إذ أن النفس الحيوانية محركة بلا روية بل بنزوع شوق ينبعث إما عن الغضب أو الشهوة[2].

ويجب أن تسيطر هذه الوظيفة على قوى البدن المختلفة حتى يتمثل الإنسان بالأخلاق والتدبير الصحيح لأن تغلب قوى البدن يورث الأخلاق الرديئة وتغلب القوة العاملة يؤدى بالعكس إلى الفضيلة ، يقول الغزالى :

« وينبغى أن يكون سائر قوى البدن مقموعة مغلوبة دون هذه القوة العملية بحيث لا تنفعل هذه عنها ، وتلك القوى كلها تسكن وتتحرك بحسب تأديب هذه القوة وإشارتها فإن صارت مقهورة حدثت فيها هيئات انقيادية للشهوات تسمى تلك الهيئات أخلاقاً رديئة وإن كانت متسلطة حصلت لها هيئة استيلائية تسمى فضيلة وخلقاً حسناً ولا يبعد أن يجعل الخلق اسما لما يحصل فى سائر الشهوات والقوى من الانقياد والتأدب . »[3]

ولابن سينا بهذه المناسبة تحليل جيد لعلاقة العمل العملى بالقوى المختلفة ، فهو حين يضاف إلى القوة الحيوانية النزوعية يحدث عنه هيئات انفعالية مثل الخجل والحياء والبكاء والضحك وحين يضاف إلى المتوهمة يستفيد منه الإنسان فى التدابير الكائنة الفاسدة وفى استنباط الصناعات المختلفة وحين يضاف إلى العقل النظرى يتولد عنه الآراء الذائعة مثل أن الكذب قبيح .[4]

والقوة النظرية أسمى وظيفة من وظائف النفس وذلك لجلال المهمة التى تؤديها ومن شأن هذه القوة أن تنطبع « بالصورة الكلية المجردة عن المادة فإن

---

(١) ميزان العمل ص ٢٧ .
(٢) أحوال النفس لابن سينا — الأهوانى ص ٢٩ .
(٣) ميزان العمل ص ٢٧ .
(٤) النجاة ص ٢٩٧ .

كانت مجردة بذاتها فذاك وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء . »[1]

وعند ما تقوم بعملية التجريد هذه يتهيأ لها أن تحصل المعلومات وحقائق الموجودات بغير اشتغال بأعيانها وأشخاصها فإن النفس قادرة على أن تعلم حقيقة الإنسانية من غير أن ترى إنساناً كما أنها علمت الملائكة والشياطين وما احتاجت إلى رؤية أشخاصها .[2] وبذلك تصبح النفس الناطقة التى هى بمثابة النفس المطمئنة أو القلب .[3] لوح العلوم ومقرها ومحلها وهى تقبل العلوم كلها من غير مخالفة ولا مزاحمة ولا ملال أو زوال .

•

مراتب القوة النظرية بالنسبة للعلوم :

وهذه الوظيفة تمر بثلاث مراتب :

١ — مرتبة العلم بالقوة .

٢ — تحصيل المعلومات الضرورية والمقولات الأولى .

٣ — تحصيل المعلومات الكسبية بالفعل وفيها مراتب .[4]

فأما المرتبة الأولى التى تسمى بالعقل الهيولى فإنها استعداد مطلق، وتشبه الهيولى الأولى التى ليست بذاتها ذات صورة وهى موضوعة كل صورة ولكن لم يخرج منها شىء بالفعل ولا ما به يخرج .[5] ونسبة هذه القوة إلى العلوم كنسبة حال الطفل إلى الكتابة فإن الطفل فيه قوة للكتابة ولكنها بعيدة من الفعل فكذا قوة العلم له .[6]

---

(١) معارج القدس ص ٥٣ .
(٢) الرسالة اللدنية ص ١٠ .
(٣) الرسالة اللدنية ص ١٢ .
(٤) الرسالة اللدنية ص ٥ .
(٥) معارج القدس ص ٥٤ .
(٦) ميزان العمل ص ٢٨ .

وأما المرتبة الثانية التي يسميها العقل الممكن أو العقل بالملكة أو العقل بالفعل قياساً إلى المرتبة الأولى فإنها تكون حين تحصل للنفس جملة المعقولات الأولية الضرورية أي البديهيات التي هي من ضرورات العقل لا بالاكتساب مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء أو أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وكالعلم باستحالة المستحيلات وجواز الجائزات الظاهرة .[1] ويكون حال هذه المرتبة بالنسبة للعلوم كحال الصبي المراهق للبلوغ ويكون نمو هذه القوة للصبي بالإضافة إلى الكتابة بعد أن عرف الدواة والقلم والحروف المفردة دون المركبة فإنه لم يكن كذلك في المهد إذ ليس فيه على الكتابة إلا قوة مطلقة بعيدة من الفعل .[2]

أما المرتبة الثالثة فهي للقوة الكاملة أو القوة بالفعل وتكون حين يحصل للنفس الصورة المعقولة المكتسبة إلى جانب المعقولات الأولية ولكنه لا يطالعها بالفعل بل كأنها مخزونة عنده فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل وعقلها وعقل أنه عقلها ، وعند ذلك يصل إلى مرتبة العقل المستفاد .[3]

وقياس هذه المرتبة بالعلوم كحال الحاذق بالكتابة إذ يقال له كاتب وإن لم يكن مباشراً للكتابة لأنه قادر عليها[4] ويمكن أن نضيف هنا مرتبة العقل المستفاد التي ذكرناها آنفاً والتي تكون حين يطالع العقل الصور المعقولة المكتسبة ويعقلها ويعقل أنه يعقلها وإنما يكون ذلك بسبب عقل دائم الفعل هو العقل الفعال .[5]

ويلاحظ أن الغزالي يأخذ هنا بما أخذ به ابن سينا والفارابي من قبله من حيث تدرج العقول .[6]

---

(١) الإحياء ج ٣ ص ٧ .
(٢) ميزان العمل ص ٢٨ .
(٣) معارج القدس ص ٥٦ .
(٤) الإحياء ج ٣ ص ٧ .
(٥) معارج القدس ص ٥٦ .
(٦) الإشارات – الحكمة المشرقية – ص ١٥٦ .

والمرتبة الثالثة ليست واحدة «ولكن فى هذه المرتبة درجات لا تحصى تختلف بكثرة المعلومات وبقلتها وشرفها وضعفها وبطرق تحصيلها وأنها تحصل بالإلهام أو بتعلم واكتساب وأنه سريع الحصول أو بطىء الحصول وفى هذا العالم تتباين منازل العلماء والحكماء والأنبياء والأولياء»[1].

والطريقان الرئيسيان لتحصيل العلوم هما :

١ — طريقة التعليم الربانى وهو على مرتبتين :

ا — الوحى ويختص به الأنبياء .

ب — الإلهام ويختص به الأولياء والأصفياء .

٢ — الطريق الثانى الاستبصار والاعتبار وهو طريق العلماء ويأتى بالاستدلال والاكتساب .[2]

وهذا يذكرنا بطريق المعرفة عند برجسون (الحدس والاستدلال) فى كتابه «الفكر والمتحرك» مقالة المدخل إلى الميتافيزيقا .

والوحى أسمى المراتب وأعلاها درجة ويكون حين تكمل ذات النفس لأنها عند ذاك «يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والأمل وينفصل نظرها عن شهوات الدنيا . . . والله تعالى بحسب عنايته يقبل على تلك النفس إقبالا كلياً وينظر إليها نظراً إلهياً ويتخذ منها لوحاً ومن النفس الكلى قلماً وينقش فيها جميع علومه ويصير العقل الكلى كالمعلم والنفس القدسية كالمتعلم فتحصل العلوم لتلك النفس وينتقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر، ومصداق هذا قوله تعالى لنبيه «وعلمك ما لم تكن تعلم» فعلم الأنبياء أشرف من جميع علوم الخلائق لأن محصوله عن الله تعالى بلا واسطة أو وسيلة .[3]

(١) ميزان العمل ص ٣٠ .
(٢) الإحياء ج ٣ ص ١٧ .
(٣) الرسالة اللدنية ص ٢٢ .

أما الإلهام أو النفث فى الروع فإنه « تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها والإلهام أثر الوحى فإن الوحى هو تصريح الأمر الغيبى والإلهام هو تعريضه والعلم الحاصل عن الوحى يسمى علماً نبوياً والذى يحصل عن الإلهام علماً لدنيا[1] أى يحصل بلا واسطة بين النفس وبين البارى وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ » .

وطريق الوصول إلى هذه المرتبة يأتى بالانقطاع عن كل شىء والابتهال إلى الله ولا تكون بالتجربة وإنما بالذوق فإن لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم .[2]

والفرق بين الإلهام والوحى :

١ ــ أن الوحى يتولد عن إفاضة العقل الكلى وهو أشرف وأكمل وأقرب إلى الله تعالى من النفس الكلية بينما الإلهام يتولد عن إشراق النفس الكلية وهى أعز وألطف وأشرف من سائر المخلوقات .[3]

٢ ــ أن باب الوحى يقف بينما باب الإلهام لا ينسد ومدد نور النفس الكلية لا ينقطع لدوام ضرورة النفوس وحاجتها إلى تأكيد وتجديد وتذكير.[4]

ويشبه هذا الحديث نظرية الفيض الأفلوطونية ومذهب الصدور عند الفارابى ولكن الغزالى يزيد عليه بالشواهد الدينية على الوحى والإلهام فهو يذكر مجموعة من شواهد الشرع على طريق الإلهام .[5]

« والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، « ومن يتق الله يجعل له مخرجاً » ــ من الإشكالات والشبه ــ « ويرزقه من حيث

(١) الرسالة اللدنية ص ٢٣ .
(٢) كيمياء السعادة ص ١٨ .
(٣) الرسالة اللدنية ص ٢٤ .
(٤) الرسالة اللدنية ص ٢٦ .
(٥) الإحياء ج ٣ ص ٢٤ .

لا يحتسب » ، « يأيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » ، « وعلمناه من لدنا علماً » مع أن كل علم من لدنه ولكن بعضها بوسائط تعليم الخلق فلا يسمى ذلك علماً لدنيا بل اللدنى الذى ينفتح فى سر القلب من غير سبب مألوف من خارج .

« من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار » .[1] « اللهم أعطنى نوراً وزدنى نوراً واجعل لى فى قلبى نوراً وفى قبرى نوراً وفى سمعى نوراً وفى بصرى نوراً حتى قال فى شعرى وفى بشرى وفى لحمى ودمى وعظامى » .[2]

غير أن الدليل القاطع فى نظر الغزالى على صحة طريق الإلهام يتمثل فيه :

١ ـ عجائب الرؤيا الصادقة فإنه ينكشف بها الغيب ، وإذا جاز ذلك فى النوم لا يستحيل جوازه فى اليقظة إذ لا فرق بينهما إلا فى ركود الحواس أثناء النوم وعدم اشتغالها بالمحسوسات .

٢ ـ إخبار رسول الله بالغيب وإذا جاز ذلك للنبى جاز لغيره إذ النبى شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل بإصلاح الخلق فلا يستحيل أن يكون بالوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل بإصلاح الخلق وهذا لا يسمى نبياً بل ولياً .[3]

وما دامت المعرفة يمكن أن تأتى عن طريق الفيض فإننا لن نستغرب حين نجد ظلالا لنظرية أفلاطون بأن المعرفة تذكر وأن الأرواح تهبط من عالم علوى ، فالنفس الناطقة أهل لإشراق النفس الكلية وقبول الصور المعقولة عنها بقوة طهارتها الأصلية وصفائها الأولى ولكن يمرض بعضها فى هذه الدنيا

---

(١) ذكره أبو نعيم فى الحلية من حديث أنس وضعفه .
(٢) حديث متفق عليه .
(٣) الإحياء ج ٣ ص ٢٤ .

فالصحيحة هي نفوس الأنبياء والمريضة على مراتب، وانقشاع النسيان يختلف عند كل نفس وإنما جهلت لأنها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف والإقامة فى هذا المنزل الكدر والمحل المظلم وأنها لا تطلب بالتعلم إيجاد العلم المعلوم ولا إبداع العلم المفقود بل إعادتها العلم الأصلى الغريزى .[1]

فإذا صحت النفس وعاد الشفاء يزول النسيان

« وترجع النفس إلى معلوماتها فتتذكر ما قد نسيت فى أيام المرض فعلمنا أن العلوم ما فنيت وإنما نسيت وفرق بين المحو والنسيان . »[2]

أما طريق الاستبصار الذى يحصل بالاستدلال والاكتساب فإن القلب مستعد عن طريقه لأن يتجلى فيه حقيقة الحق فى الأشياء ولكن تحول بينه وبين ذلك حجب خمسة :

١ — نقصان ذاته ، كقلب الصبى .

٢ — كدورة المعاصى والخبث الذى يتراكم على القلب من الشهوات .

٣ — العدول عن جهة الحقيقة المطلوبة .

٤ — الانحجاب بالتقليد والاعتقاد السابق .

٥ — الجهل بالجهة التى يقع فيها العثور على المطلوب فإن طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالمجهول إلا بالتذكر للعلوم التى تناسب مطلوبه[3] .

والفرق بين طريق العلماء وطريق الأولياء أن الأولين يسعون إلى اكتساب العلوم واجتلابها للقلب بينما يعمل الآخرون فى جلاء القلب وتطهيره ليكون محلا للفيوضات .[4]

*

---

(١) الرسالة اللدنية ص ٢٨ .

(٢) الرسالة اللدنية ص ٢٩ .

(٣) الإحياء ج ٣ ص ١٢ .

(٤) الإحياء ج ٣ ص ٢١ .

ارتباط قوى النفس بعضها ببعض :

وقوى النفس لا تعمل بمعزل بعضها عن البعض بل تؤدى كل منها وظيفتها فى نطاق التكامل الإنسانى الروحى والجسدى الذى يضمن للإنسان السعادة، والوظائف متفاوتة الرتبة من حيث كون بعضها يراد بذاته والآخر يراد لغيره فبعضها مخدوم والآخر خادم .[1] فمن استعمل جميع قواه على وجه التوصل بها إلى العلم والعمل فقد تشبه بالملائكة فحقيق أن يلحق بهم وجدير بأن يسمى ملكاً وربانياً، ومن صرف همته إلى اتباع اللذات البدنية يأكل كما تأكل الأنعام فقد نزل إلى أفق البهائم .[2]

وهكذا يضع الغزالى الإنسان أمام الغاية السامية التى تتوحد قواه على أساسها بشكل يوصل إلى معنى إنسانى عظيم .

والعقل بين القوى هو الرئيس المخدوم وأقرب الخدم إليه وزيره وهو العقل العملى أو القوة العاملة لأنه يدبر البدن والبدن آلة النفس ومركبها تفيض بواسطته على الحواس مبادئ العلوم التى يستنبط منها حقائق الأمور[3] ، ثم العقل العملى يخدمه الوهم ، والوهم يخدمه قوتان قوة بعده وقوة قبله فالقوة التى هى بعده الحافظة لما أدركه والتى قبله هى جميع القوى الحيوانية، ويخدم المفكرة قوتان مختلفتا المأخذ : النزوعية التى تخدم بانبعاث إلى الحركة ، والحافظة للصور التى يخدمها الحس المشترك .

والنزوعية يخدمها الشهوة والغضب، والشهوة والغضب يخدمهما القوة المحركة للعضل . وهنا تنتهى القوى الحيوانية ثم تتبعها النباتية أى المولدة والمربية والغاذية ويخدم هذه النفوس الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة .[4]

وهكذا تشترك جميع القوى فى القيام بوظائفها على ترتيب ونظام يؤدى إلى تحقيق كيان الإنسان وتمتين علاقته بالعالم العلوى الذى يمت بروحه إليه .

---

(١) ميزان العمل ص ٣٢ .
(٢) ميزان العمل ص ٣٢ — ٣٣ .
(٣) ميزان العمل ص ٣٣ .
(٤) ميزان العمل ص ٣٤ .

— ٣٠ —

الآنسة هيام النويلاتي

تجربة الشك عند الغزالي



تجربة الشك عند الغزالى

إذا كان الناس يخطئون أحياناً فى الإدراك الحسى ، ويخطئون أحياناً فى الاستدلال العقلى ، فهم يصرون ، مع ذلك ، على أن الحواس تهبهم معرفة الأشياء ، ويلحون على أن العقل يمنحهم التصور والاستدلال .

فالشكاك اليونان انساقوا إلى نظريات استتبعت الشك فى قيمة المعرفة ، فالفيلسوفان « پارمنيدس » و « هرقليطس » كانا على طرفى نقيض :

فالأول : رأى العالم كائناً واحداً ساكناً ، فأنكر الصيرورة إنكاراً تاماً .

والثانى : رأى الأشياء فى تغير متصل ، فكان الجد الأول للشك فى الفلسفة اليونانية .

وانتهى السفسطائيون ، وعلى رأسهم « پروتاغوراس » إلى أن الإنسان مقياس الأشياء .

وهكذا تضاربت الآراء والمذاهب فى نقد الحس ونقد العقل ، وأتت المدرسة الشكية التى هاجمت المعرفة الإنسانية ، وأنكرت إثبات أى شىء .

ترى . . هل يعقل العقل الموجود ؟ وهل يعقله على حقيقته ؟

لندع تاريخ الفلسفة يحملنا إلى تجربة الغزالى ، علنا واجدون فى فلسفته الجواب عن هذين السؤالين .

رأى الغزالى الناس مختلفين أدياناً ومللا ، فالطرق متباينة ، والبحر عميق « غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون » « وكل حزب بما لديهم فرحون » .

وقد تحقق ما أخبر به الرسول : « ستفترق أمتى ثلاثاً وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة » .

فالغزالى سلم بأنه قد « كان ما وعد أن يكون » .

إن حاجته العنيفة لكل علم ، المتشحة بفضول عقلى غريب ، دفعته إلى التهجم على كل مشكلة عجزت عن فهمها العقول ، وإلى التفحص عن كل عقيدة قد تثبتت فى النفوس ، غير هياب ولا وجل ، شعاره :

« أتفحص عن عقدة كل فرقة ، وأكتشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع » .

فالطريق تعترضه العثرات ، وتغمره الظلمات ، وتوشحه المشكلات ؛ ولكن من أفعمت نفسه بفضول غريب عنيف ، ومن راض نفسه على طلب المعرفة ، ليس له إلى النكوص سبيل .

فقد كان تعطشه إلى درك حقائق الأمور دأبه وديدنه من أول أمره وريعان عمره .

إنه لمس اختلاف الناس فى الأديان ، واختلاف الأمة فى المذاهب ، ووجد النفوس منقادة لسلطان التقليد ، فإذا به غير واضح لرأى إمام ، وغير واثق بتعليم أستاذ ، وغير مستكين إلى وراثة إيمان ! فهو منذ عنفوان شبابه ، منذ راهق البلوغ ، ولما يبلغ العشرين ، حتى أنافت سنه على الخمسين ، وهو يبحث عن الحقيقة متلمساً طريقها فى الظلمات ، غير هياب كثرة العقبات

« لا يغادر باطنياً إلا ويحب أن يطلع على بطانته ، ولا ظاهرياً إلا ويريد أن يعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا ويقصد الوقوف على فلسفته . ولا متكلماً إلا ويجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا ويحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا ويترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلا إلا ويتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته » .

ولما كان يبحث عن حق يطمئن إليه ، رأى أن يبدأ بتحديد العلم اليقين ، فحدده قائلا :

« هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ؛ بل الأمان من الخطأ ، ينبغى أن يكون مقاراناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً » .

لكنه لما شرع يفتش عن اليقين فى علومه ، وجد نفسه « عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات »

أى فيما يعرفه عن طريق الحس والعقل .

لكنه وجد الخطأ فى المعلومات التى نستقيها من الحواس ، ورأى الضلال يكتنفها ويحيط بها ؛ فمن أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة . . ا ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك .

وكذلك الكوكب ، نراه صغيراً ، وهو أكبر من الأرض ، كما تدلنا الأدلة الهندسية .

إذاً لا ثقة بالحس ، ولا يقين فيما نعلمه عن طريقه ؛ ولعله لا ثقة إلا بالعقل ، وللعقل أوليات كقولنا :

« العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والإثبات لا يجتمعان فى الشيء الواحد ؛ والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالا » .

فإذا كان الغزالى يثق بالحس ، فجاء حاكم العقل فكذبه ، « فلعل وراء العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه » ؛ ثم ألا نعتقد فى النوم

أموراً ، ونتخيل أحوالا ، ثم نستيقظ ، فنعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتنا ومعتقداتنا أصل وحقيقة ؟

ويدعى الصوفية أنهم يشاهدون فى أحوالهم إذ غاصوا فى أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم ، أحوالا لا توافق هذه المعقولات ؛ ولعل تلك الحالة هى الموت ، إذ قال الرسول « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة ، فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذاك « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد .

وهكذا لفح الشك بناره المتأججة إحساس الغزالى وعقله ؛ فضلّ ، ولم يعد يلمح فى حياته للأمل باباً ، فإذا به ينقطع عن الدرس والفتيا ، وإذا به لغير علة ، يلازم الفراش ، وتجافى نفسه الطعام ، وينقطع لسانه عن الكلام ؛ وإذا بقدرة هضمه تزول ، وأصبح فى حالة من الذهول ، حتى حير الأطباء ، وعجز العلم عن التعليل ووصف الدواء .

وهكذا فقد الغزالى ثقته بعقله ، بعد أن فقدها بحسه ، ودام فى شكه هذا قريباً من شهرين كان فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال .

وقد اختلف الباحثون حول تحديد هذه الأزمة النفسية التى انتابته ؛ فالدكتوران جميل صليبا وكامل عياد يقولان : « كان أول الشك عنده انحلال رابطة التقليد لأنه لم يجد فيهما علماً يقينياً ، ولا واسطة لتميز الحق عن الباطل » .

وانحلال رابطة التقليد كما يقول الغزالى فى منقذه :

« . . . حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا » .

وعلى رأى هذين الأستاذين يكون الشك قد خالط نفسه قبل مغادرة نيسابور ، لأنه غادرها فى الثامنة والعشرين من عمره .

أما الدكتور «زويمر» فهو يحدد لنا نهاية هذه الأزمة : «ونحن نعلم أن تاريخ اهتدائه بعد شكوكه هو عام ثمان وثمانين وأربعمائة هجرية» .

لكن الدكتور «ماكدونالد» يقول : «لست على يقين فيما إذا كان الغزالى قد انقاد وهو فى نيسابور إلى شكوكه التى يتكلم عنها فى «المنقذ» أم لا . . ؟ ولا بد أن تكون قد تملكت منه من قبل عام أربع وثمانين وأربعمائة هجرية» .

وإنى أرى الدكتور سليمان دنيا محقاً فى رأيه «والشك ككل الأمور النفسية البحتة ، لا يظهر فجأة ، وإنما يدب إلى النفس دبيباً خفيفاً ، حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه ، ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئاً فشيئاً ، حتى يضايق النفس ويخنقها ، كذلك قد يعمل عليه جملة أسباب متضافرة يعاون بعضها عمل البعض ، وقد يخفى بعض هذه الأسباب ، وينزوى ، فلا تقع عليه عين الباحثين ، لهذا يختلف كثيراً حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه» .

عادت إلى الغزالى الثقة بالأوليات العقلية ، بعد شك دام شهرين ، بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، لكن هذا النور لا يضىء كما أراد طالبه ، إنه ينبجس من الجود الإلهى فى بعض الأحايين ، لذا يجب ترصده ، والذين تعرضوا لنفحات الله ، فأولئك لهم الدرجات العليا .

فالغزالى حينما خطّأ الحواس ، اتخذ من الخطأ سلاحاً تسلح به أمام الحقيقة حتى ظن خطأه هو الحقيقة نفسها ؛ ونسى أن الخطأ يحمل فى ثناياه تباشير وجود الحقيقة ؛ فإذا أخطأت الحواس فليس معنى هذا أنها تخطئ دائماً ، فلكم صححنا خطأ إحدى حواسنا بالعقل والبرهان أو بالتجربة السابقة ، أو حتى بمعارضة عامة أخرى . ولكم دفعتنا معارضة معارفنا بعضها ببعض إلى تصحيح أخطاء عقلنا .

إن «أناسيداموس» كان على حق حين رأى أن الحقيقة تختلف :

ا – حسب الحالات المختلفة من نوم ويقظة ، وصحة ومرض ، وصحو وسكر ، وحب وبغض .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ب ــ حسب المسافات والأمكنة ، فتبدو السفينة البعيدة صغيرة ثابتة ، حتى إذا اقتربت بدت كبيرة متحركة ؛ وتبدو العصا منكسرة فى الماء ، مستقيمة خارجه .

فالخطأ الذى ترتكبه حواسنا لا يزيل قدرتها على الوصول إلى الحقيقة .

وقد يقول قائل : إن اختلاف الآراء يدفعنا إلى الاعتقاد بفساد العقول .

ولكن هذا القائل ، نسى الظروف التاريخية ، ونسى الظروف البيئية ، وربما تناسى اختلاف وجهات النظر ؛ فأنكر إمكان الوصول إلى الحقيقة عن طريق العقل ؛ وإلا بماذا نفسر إجماع الناس على كثير من الحقائق الواقعية والمبادئ العقلية ! ؟ وبماذا نفسر الحياة الاجتماعية التى يشيع فى ثناياها التفاهم بين الأفراد ! ؟

ألا ونرى فى الأخلاق دليلا بدهياً على اتفاق الناس على المبادئ العامة ؟ وهل يمكن لأحد أن يدعى أن الشر مرغوب فيه ، وأن الخير مرغوب عنه ! ؟

وهل يمكن لأحد أن يدعى أن العدالة ليست ضرورية فى المجتمع ! ؟

وإذا كنا لا ننكر أن الإنسان يعجز عن معرفة كل حقيقة ، فإننا نصرح بأن الإنسان إن أرجع أحكامه إلى العقل يصل إلى الحقيقة .

والأوليات العقلية التى شك فيها الغزالى، أليست حقائق حاضرة فى العقل ، ومبادئ مطلقة ، بيانها لا يحتاج إلا إلى نفسها ، عند حفافيها يستكين جبروت العقل ، وترقى أمامها قوة البراهين .

ثم أفلا يقبح التعقل فى البرهان على صدق العقل . . ألم يقتنع الغزالى به اقتناعاً بدهيا . . ! ؟

أليس من العبث واللهو البرهان على صدق العقل قبل كل تعقل صريح ! ؟

لكأن الغزالى قذف نفسه فى هوة شك رهيب ، وانطلقت إرادته تصادع البداهة .

فهل برر الغزالى موقفه ، وبرهن على صحة قوله : إنه عاجز عن معرفة شيء معرفة يقينية ! ؟ وهل نظم برهاناً قدم له بمقدمات يقينية ! ؟

وفى الشك ، كما يقول يوسف كرم ملخصاً رد أرسطو على الشكاك القدامى ، ثلاث بديهيات ، حين يتعقلها كل عقل يعجز عن إنكارها ، وهى :

١ ــ وجود الذات المفكرة .

٢ ــ عدم جواز التناقض .

٣ ــ كفاية العقل لمعرفة الحقيقة .

فالشاك حين ينتهى إلى الشك ، إنما يعول على نقد العقل للعقل ؛ ولو نفذنا فى شك الغزالى ، ألا نجده فيه معتمداً على حكم العقل بوجوب الشك ! ؟ إنه دائماً ، سواء أشعر أم لم يشعر ، يذعن لحكم العقل .

وحين تأجج الشك فى الغزالى ، وحاول علاجه ، فلم يتيسر له العلاج :

« إذ لم يمكن دفعه إلا بدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب المبادئ الأولية ؛ فإذا لم تكن مسلمة ، لم يمكن تركيب دليل ؛ فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين »

كان فيهما على :

« مذهب السفسطة ، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها ؛ إذ أن الأوليات غير مطلوبة ، وإنما هى حاضرة ، لا يشك فيها ؛ ولم يكن كل ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله فى الصدر » .

وهكذا نجد إرادة الغزالى لم تعد تصبو إلى الشك ، إنها وجدته فجأة مجرداً عن كل فتنة ، فاقداً كل جمال ؛ فانصرفت راغبة عنه ، مستسلمة إلى النور الذى انبثق فجأة فى قلب الغزالى ، حاملا معه الحقيقة التى ذاق من أجلها عذاب مرض دام شهرين .

فإذا نفذنا فى معنى النور الذى قذف فى صدره ، ذى الدلالة الذاتية الشعورية ، أفلا يمكننا وصف شكه بحالة مرضية ، إن خرج منها بدون نظم دليل وتركيب كلام ، فهو قد تجاوزها بفضل قدرة العقل على بلوغ اليقين .

الأستاذ يوسف الشاروني

موازنة
بين آراء الإمام الغزالي والقديس أوغسطين



موازنة
بين آراء الإمام الغزالى والقديس أوغسطين

قيمة الغزالى كمفكر أنه أحد كبار المعبرين عن الفكر الإسلامى كما كان من قبله القديس أوغسطين أحد كبار المعبرين عن الفكر المسيحى. ولما كان المفهوم الفكرى للديانتين يكاد يكون متشابهاً – بغض النظر عن التفاصيل المعبرة عن هذا المفهوم – فقد تشابه هذان المفكران أكثر مما اختلفا[1] .

فنحن نلاحظ أن كلا من الرجلين قد ظهر بعد أربعة قرون من نشأة الدعوة التى قدر له أن يكون المعبر عنها ، وكأنما وصلت كل من الدعوتين إلى مرحلة من مراحل نضجها بحيث تحتاج إلى مفكر يعبر عما تبلور لها من قيم . فالقديس أوغسطين ولد عام ٣٥٤ م . وتوفى عام ٤٣٠ م ، والإمام الغزالى ولد عام ٤٥٠ هـ ، وتوفى عام ٥٠٥ هـ .

ولعله ليس من قبيل الصدف أن يؤرخ كل مفكر لنفسه ، وأن يكون هذا التأريخ من أوائل السير الذاتية التى تكتب فى كل من الحضارتين ، حتى ليعتبر كل منهما رائداً فى هذا القالب الأدبى . وقد عبر كل من المفكرين فى هذا التاريخ الذاتى عن تجربته الروحية التى مر بها من حالة الشك إلى حالة اليقين بالدعوة التى نصب نفسه مدافعاً عنها ، وقد كتب القديس أوغسطين

(١) فى كتاب مؤلفات الغزالى لعبد الرحمن بدوى إشارة إلى وجود كتاب بالألمانية تأليف H. Frick وموضوعه مقارنة المنقذ من الضلال باعترافات القديس أوغسطين (ص٢٠٤ القاهرة – المجلس الأعلى للفنون – عام ١٩٦١) .

اعترافاته وهو فى السادسة والأربعين ، كما كتب الغزالى « المنقذ من الضلال » وهو فى الخمسين بالحساب الهجرى .

*

أزمة روحية :

ولقد مر كل من المفكرين بأزمة روحية عنيفة قبل الوصول إلى مرحلة اليقين ، وتطابقت هذه الأزمة العزلة وإدامة الفكر . فنرى القديس أوغسطين يقصد الريف مع بعض الأصدقاء حيث أمضوا بضعة أشهر فى عزلة وهدوء وهم يفكرون ويتباحثون ، وذات يوم خرج أوغسطين إلى الحديقة وهو فى صراع عنيف مع أهوائه ، وإذا بصوت صبى أو صبية يغنى فى الجيرة ويكرر القول « خذ واقرأ » فبدأ له أن أمراً إلهياً صدر إليه ، فتناول رسائل القديس بولس ، وكانت على مقربة منه ، وفتحها اتفاقاً ، فاذا الأهواء تسكن ، وإذا قلبه يفيض نوراً واطمئناناً ، فوضع نفسه بين يدى الله بلا تحفظ ولا رجعة[1] .

ونجد الغزالى يمر بأزمة مماثلة لتلك التى وصفها القديس أوغسطين فى اعترافاته ، فهو يقول :

« نظرت إلى نفسى فرأيت كثرة حجبها ، فدخلت الخلوة واشتغلت بالرياضة والمجاهدة أربعين يوماً فانقدح لى من العلم ما لم يكن عندى أصفى وأرق مما كنت أعرفه ، فنظرت فيه فإذا فيه قوة فقهية ، فرجعت إلى الخلوة واشتغلت بالمجاهدة والرياضة أربعين يوماً ، فانقدح لى علم آخر أرق وأصفى مما حصل عندى أولا ، ففرحت به ، ثم نظرت فيه فاذا فيه قوة نظرية ، فرجعت

---

(1) The Confessions of St. Augestine, by E.B. Pusug, p. 214.

وانظر كذلك : الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ليوسف كرم – دار الكاتب المصرى – عام ١٩٤٦ . صفحة ٢١ – ٢٢) .

إلى الخلوة ثالثاً أربعين يوماً فانقدح لى علم آخر هو أرق وأصفى فنظرت فيه فاذا فيه قوة ممزوجة بعلم . »

ومن الغريب أن يقول دى بور : إن انقلاب الغزالى عن حياته السابقة لم يكن عنيفاً كما حدث للقديس أوغسطين[1] مع أن هناك أكثر من فقرة فى المنقذ من الضلال وحده تدلنا على مبلغ الأزمة الروحية التى عاناها ، فهو يقول :

« فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ، ودواعى الآخرة ، قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار : إذ أقفل الله على لسانى ، حتى اعتقل عن التدريس فكنت أجاهد نفسى أن أدرس يوماً واحداً ، تطييباً لقلوب المختلفة إلى ، فكان لا ينطق لسانى بكلمة واحدة ، ولا أستطيعها ألبتة ، حتى أورثت هذه العقلة فى اللسان ، حزناً على القلب ، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لى ثريد ، ولا تنهضم لى لقمة ، وتعدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج ، وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ، ومنه سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج ، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم . ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختيارى ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له : فأجابنى الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلبى الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب[2].

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام بقلم ب. ج. دى بور ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده – مطبعة لجنة التأليف والنشر ١٩٤٨ – صفحة ٢١٨ .

(٢) المنقذ من الضلال – تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود – مكتبة الأنجلو ١٥٥ – صفحة ١٢٨ – ١٢٩) .

ونراه بعد ذلك يترك بغداد ويقصد دمشق للعزلة حيث أقام بها لمدة سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى ، كما حصله من علم الصوفية ، يقول الغزالى :

« فكنت أعتكف مدة فى مسجد دمشق ، أصعد منارة المسجد طوال النهار ، وأغلق بابها على نفسى ، ثم رحلت منها إلى بيت المقدس ، أدخل كل يوم الصخرة ، وأغلق بابها على نفسى[1] . »

وقد اعتزل مرة أخرى بعد عودته إلى بغداد ، ودامت العزلة هذه المرة إحدى عشرة سنة ، لكنها لم تكن خلوة منتظمة بل متفرقة تدفعه عنها العوائق ثم يعود إليها .

*

مرحلة الشك :

وقد وقع كل من المفكرين فى أزمة شك حادة هى التى دفعت بهما إلى هذه العزلة وتلك الأزمة الروحية .

ولعل من أكبر أسباب شك أوغسطين هو اختلاف ديانة والديه ، فوالده كان وثنياً وأمه كانت مسيحية تسعى بكل جوارحها لكى يصبح ابنها مسيحياً مثلها . وقد انعكس هذا الاختلاف على نفسية الابن فتسبب فى أزمة شك حادة لم تتناول وجود الله وعنايته بالمخلوقات ، ولكنه حتى حين آمن أن النجاة فى الكنيسة ، لم يبدد هذا من شكوكه . فكيف نفسر ما لأحكامنا من صفتى الكلية والضرورة رغم أنه ليس فى المخلوقات شىء ثابت ، وليس العقل الإنسانى ثابتاً ؟ إن المسألة تعود إلى مسألة الحقيقة ، ذلك أن الحكم الكلى يصدر

---

(١) المنقذ من الضلال صفحة ١٣٠ .

عنا بفضل إشراق من الله . فالله هو « العلم الباطن » هو النور الحقيقى الذى ينير كل إنسان آت إلى هذا العالم (كما يقول القديس يوحنا فى الاصحاح الأول من إنجيله) . وتلك هى نظرية الإشراق المشهورة عن أوغسطين والتى كان لها شأن كبير عند فلاسفة العصور الوسطى المسيحيين حين يقفون على نظرية أرسطو فى العقل الفعال وحين تصلهم نظرية الإشراق الإسلامية[1] .

أما الغزالى فالشك لديه طريق إلى الحق . يقول فى خاتمة كتابه « ميزان العمل » :

ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشككك فى اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب ، فناهيك به نفعاً ، إذ الشكوك هى الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال » .

وذكر لنا فى المنقذ من الضلال أنه جرد نفسه تجريداً كاملا من كل حقيقة عرضت له بتقليد الوالدين والأساتذة ، وافترض أن كل شىء باطل حتى يثبت بالأدلة اليقينية . ثم حصر اليقين فى المسببات والعقليات فرأى أن الحس ليس أهلا للثقة لأنك إذا نظرت إلى الظل تراه واقفاً غير متحرك فتحكم بنفى الحركة عنه ، ثم تعرف بعد قليل بالتجربة والمشاهدة أنه متحرك ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم تدل الأدلة الهندسية على أنه أكبر من الأرض فى المقدار .

وبذلك انهارت ثقته فى المحسوسات ، فاتجه إلى العقليات التى من جنس الأوليات كقولنا إن العشرة أكثر من الثلاثة ، وإن النفى والإثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد . . . وسأل الغزالى نفسه : إذا كانت المحسوسات تخطئ فلماذا لا يخطئ العقل ، وهل نحن متحققون أنه لا توجد حالات أخرى تتلو حالة اليقظة وتكون نسبتها لليقظة كنسبة اليقظة إلى النوم ، بحيث نعرف فى

---

(١) تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ليوسف كرم — صفحة ٣٦ .

تلك الحالة أن كل ما حسبناه صحيحاً بواسطة العقل لم يكن إلا حلماً لا حقيقة ولماذا لا يكون رجال التصوف على صدق إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم ما لا يوافق المعقولات ؟.

إذن فالعقل يكذب الحس ، والحس يكذب العقل ، فبماذا نؤمن ؟ أننا نؤمن عن طريق نور يقذفه الله تعالى فى الصدر ، يقول الغزالى :

« فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذا لم يكن دفعه إلا بالدليل .. فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين ، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة .. فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف ، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهى فى بعض الأحايين ، ويجب الترصد له . »[1]

*

مهاجمة الفلسفة :

هذه النهاية الإشراقية للمعرفة ، حملت كلا من هذين المفكرين على مهاجمة الفلسفة التى تصر على أن تعرف الحقائق عن طريق العقل وحده ، فالقديس أوغسطين يرى أن الفلاسفة استكشفوا حقائق جليلة نافعة ، لكنهم

---

(١) المنقذ من الضلال صفحة ٨٨ .

لم يستكشفوا كل الحقيقة الضرورية للإنسان ، ووقعوا فى أضاليل خطيرة ، ولا يستطيع العقل بقوته الطبيعية أن يهتدى إلى الحقيقة بأكملها وأن يتجنب كل ضلال .

ثم يهاجم الفلسفة من ناحيتها العملية ، فهى لا تستطيع تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل ، وهذا هو ما تستطيعه العقيدة . وليس الإيمان عاطفة غامضة ولا تصديقاً لا يقوم على أساس عقلى ، ولكنه قبول عقلى لحقائق – إن لم تكن مدركة فى ذاتها كالحقائق العلمية – فهى مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالتصديق وبعلامات خارقة . وفى هذا المعنى تماماً يقول الغزالى فى المنقذ من الضلال :

« إنك لا تقتصر على تصديق ما جربته ، بل سمعت أخبار المجربين وقلدتهم ، فاسمع أقوال الأنبياء ، فقد جربوا وشاهدوا الحق فى جميع ما ورد به الشرع ، واسلك سبيلهم ، تدرك بالمشاهدة بعد ذلك » .

ويرى القديس أوغسطين أن للعقل مهمتين إزاء الإيمان : مهمة قبل الإيمان هى أن يقتنع بوجوب الإيمان لا بموضوعه بحيث نقول : تعقل كى تؤمن . ومهمة بعد الإيمان هى تفهم العقائد الدينية بحيث نقول : آمن كى تتعقل . والتعقل فى هذه المرحلة الثانية ليس واحداً فى جميع القضايا ، فمنها ما هو طبيعى قابل للبرهان ، ومنها ما هو فائق للطبيعة يقتصر عمل العقل بصدده على تفسيره .

والغزالى أيضاً لا يعتمد فى المعرفة على العقل وحده ، وإدراك العالم لديه يتم على أربع مراحل ، فهو أولا عن طريق الحواس ، ثم ما يسميه التمييز ويخلقه الله فى الإنسان وهو قريب من سبع سنين ، ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق له العقل :

« ووراء العقل طور آخر ، تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب ، وما سيكون فى المستقبل ، وأموراً أخر ، العقل معزول

عنها ، كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات ، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز[1] . »

وهناك ثلاث درجات للمعرفة ، هى العلم ، والذوق ، والإيمان :

« فالتحقق بالبرهان علم ، وملابسته تلك الحالة (التى يصل إليها المتصوفة) ذوق . والقبول من التسامح والتجربة بحسن الظن إيمان »[2] .

لهذا كان طبيعياً أن يهاجم الغزالى الفلاسفة ، فقسمهم ثلاثة أقسام : الدهريون وهم ينكرون وجود الله فهم زنادقة .

والطبيعيون وهم يؤمنون بوجود الله ولكنهم ينكرون بقاء النفس بعد الموت وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر .

والصنف الثالث الإلهيون مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو .

وقد ذهب أوغسطين إلى مذهب قريب إذ أعلن أنه يجب تفضيل مذهب الأفلاطونيين على سائر المذاهب لأنهم يؤمنون بأن الله خالق وأن العالم صدر عن الله ويعود إلى الله .

ويقول الغزالى إن مجموع ما صح من فلسفة أرسطو بحسب ما نقله ابن سينا والفارابى ، ينحصر فى ثلاثة أقسام : قسم يجب التكفير به ، وقسم يجب التبديع به ، وقسم لا يجب إنكاره أصلا .

وقد ألف الغزالى كتابه تهافت الفلاسفة للرد على مجموع ما غلط فيه الفلاسفة من الإلهيات وهى عشرون مسألة ، يجب تكفيرهم فى ثلاثة وهى :

١ ــ أن الأجساد لا تحشر وإنما يقع الثواب والعقاب على الأرواح المجردة ، فهو عقاب روحى وليس بدنيا . وفى ذلك يقول أوغسطين إن

---

(١) المنقذ صفحة ١٣٤ .

(٢) المنقذ صفحة ١٣٢ .

المسيحية تعلم أن الإنسان كائن طبيعى صور الله جسمه ونفخ فيه النفس وجعل انفصالها بالموت هو العقاب ، وأعلن أنه سيردهما الواحد للآخر بالبعث . ويقول : النفس والجسم لا يؤلفان شخصين بل إنساناً واحداً ، النفس هى الإنسان الباطن ، والجسم هو الإنسان الظاهر[1] .

٢ – المسألة الثانية التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة هى قولهم إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات . وقد نفى الفلاسفة قبل الغزالى عن الله العلم بالجزئيات لأنها تتغير ، ولو كان يعلمها لتغير علمه . أما الغزالى فيرى أن الله يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها ، بعلم واحد ، لا يتغير بحدوث الجزئى ووجوده وفنائه . وهو علم بأنه سيكون ، وهو بعينه علم بوجوده ، وعلم بانقضائه . أما اختلاف أحوال الجزئى ، فهى إضافات لا توجب تبدلا فى ذات العلم والعالم . فما دام الله قد أراد خلق العالم وخلقه ، فهل يعزب عن علمه مثقال ذرة فيما خلق ؟ وكما أن إرادته الأزلية علة لجميع الموجودات الجزئية ، فعلمه الأزلى محيط بها جميعاً ، من غير أن يكون هذ مناقضاً لوحدة ذاته ، وإذن فالله يعنى بالجزئيات .

يقول دى بور : وإذا اعترض معترض بأن القول بالعناية الإلهية يجعل كل موجود جزئى واجباً ، أجاب الغزالى بمثل ما أجاب به القديس أوغسطين من أن العلم بالشيء قبل وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه ، أى أن علم الله منزه عن اعتبارات الزمان[2] .

---

(١) وقد رد ابن رشد على هذه المسألة والمسألتين الأخريين التى كفر فيها الإمام الغزالى الفلاسفة فى كتابيه « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » وقال فيما يتعلق بحشر الأجساد إن هناك ثلاثة آراء : أولها ترى أن النفوس تبعث بأجسامها ، وثانيها ترى أن النفوس تبعث بعثاً روحياً ، وثالثها ترى أنها تبعث بأجسام غير أجسامها الأولى . . ويقول ابن رشد أن الحق فى هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها ، بعد أن يكون نظراً لا يفضى إلى إبطال الأصل جملة ، فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه . ولكن التمثيل الروحانى أقل تحريكاً لنفوس الجمهور ، وأشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الأقل

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام صفحة ٢٣٣ .

٣ ــ المسألة الثالثة هى قولهم بقدم العالم وأزليته . وكان من رأى الفلاسفة الأسبقين أن العالم قديم قدم الله ، كوجود المعلول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وأن تقدم البارى على العالم تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان . ذلك لأنه يستحيل صدور حادث من قديم . أما الغزالى فيقول :

« إننا لكى نتصور وجوداً محدوداً لا بد لنا من القول بوجود إرادة أزلية ، ولا بد أن تكون مغايرة لجميع الأسباب ، ولا بد من القول بحدوث العالم ، أى بأن له أولا وآخراً تحدهما تلك الإرادة الأزلية . »[1]

وهنا نجد القديس أوغسطين يتفق أيضاً مع الغزالى ، فهو يعارض ما ذهب إليه أفلاطون والمانويون من القول بقدم العالم باعتباره صادراً عن ذات الله صدوراً ضرورياً قديماً ، ويقول أوغسطين إن هذا معناه أن الذات الإلهية تتجزأ وأن جزءاً منها يصير محدوداً متغيراً ، والله بسيط لا متناه ثابت كامل .

وإذن فقد خلقت الموجودات من العدم بفعل حر ولقد وجد الزمان بوجود العالم ، حيث إن الزمان عدو الحركة ، وهو متعاقب ولا يكون المتعاقب قديماً غير متناه .[2]

---

(١) أجمل الدكتور أبو ريده فى ترجمته لتاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور حجج الفلاسفة وردود الغزالى عليها . انظر الهامش من صفحة ٢٢٣ — ٢٢٦ .

ويرد ابن رشد هجوم الغزالى فى هذه المسألة أيضاً فيقول أن الأمر ليس كما توهم ، بل أن الفلاسفة يرون أن الله لا يعلم الجزئيات كما نعلمها نحن أى بعد حدوثها ، فعلم الله علة لها وليس معلولا لها كما فى العلم المحدث .

(٢) الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط صفحة ٤٠ .

ويرى ابن رشد أن سبب الاختلاف حول هذه المسألة يكاد يكون راجعاً إلى الاختلاف فى التسمية ، فهناك ثلاثة أصناف من الموجودات : موجود وجد من شىء غيره وعن شىء غيره كتكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وهذه هى الموجودات المحدثة .

وموجود لم يكن من شىء ولا عن شىء ولا تقدمه زمان وهذا هو الله تعالى ، وهذا هو الوجود الذى اتفق على تسميته قديماً .

تفسير المعجزات :

وتفسير المعجزات لدى كل من المفكرين مثل طيب لكيفية إخضاع العقل للإيمان ، وللبرهنة على الغاية المشتركة لديهما وإن إختلفت الطرق . فلخص رأى القديس أوغسطين أن المعجزة ليست شيئاً خارقاً للطبيعة ، بل هي خارقة لما نعرفه نحن عن الطبيعة ، فالله لا يفعل شيئاً ضد الطبيعة ، ولا ينقض القوانين التي رتبها لها .

أما الغزالى فقد عمل على التدليل على أن الارتباط بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً ليس ضرورياً على خلاف ما يرى الفلاسفة ، وهذا لتكون المعجزات النبوية ممكنة[1] . وذلك ببيان أن احتراق القطن — مثلاً — إذا لامس النار لا يدل على أن الاحتراق هو من النار وبها حقيقة ، بل هذا لا يدل إلا على حدوث الاحتراق عند الملامسة . أما السبب فهو الله الذى خلق الاحتراق عند الملامسة والذى يجوز أن يخلق ما يسمى علة بدون ما يسمى معلولا [2] ويذكرنا ما ذهب الغزالى إليه فى هذه المشكلة بما ذهب إليه كل من مالبرانش فى القرن السابع عشر ، وهيوم من بعده ، أى نفى الارتباط الضرورى بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً .

= وموجود بين هذين الطرفين ، فهو موجود لم يكن من شىء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شىء أى عن فاعل وهذا هو العالم بأسره . والمتكلمون يرون أنه متناه فى الزمان الماضى وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، أما أرسطو وفرقته فيرون أنه غير متناه كالحال فى المستقبل . فهذا الموجود إذن قد أخذ شيئاً من الوجود المحدث ومن الوجود القديم ، وهو فى الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فان المحدث الحقيقى فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقى ليس له عادة ، ويرى ابن رشد أن صورة العالم هى المحدثة ، أما نفس الوجود والزمان فستمر من الطرفين الماضى والمستقبل . ويقول : فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر .

(١) بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط — محمد يوسف موسى — دار المعارف — ١٩٥٨ ص ١٩٣ .

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالى — طبعة بيروت عام ١٩٥٧ — صفحة ٢٧٨ — ٢٧٩ .

ومع ذلك فإن الغزالى يشعر أن إنكار وقوع المسببات عن أسبابها وإضافتها إلى الله وحده دون منهج معين ، يجر إلى الخوض فى الطبيعة ، وذلك بتجويز انقلاب غلام كلبا ، أو كتاب فرساً ، أو غير ذلك من انقلاب أعيان الموجودات إلى بعض . ولهذا يتدارك هذا الزعم ، بأن يقرر أن الله خلق فينا علماً بأن انقلاب الشيء إلى شيء آخر دون مايسمى سبباً أمر ممكن فى نفسه ولكنه لا يقع ، وبخاصة أن استمرار عادة ترتيب الأشياء بعضها عن بعض ، بإرادة الله وسببيته وحده ، رسخ فى أذهاننا أنها ستجرى وفق هذه العادة والنظام[1]

ونجد فكرة « العادة » التى خلقت فينا هذا « العلم » عند هيوم كذلك ، فإنه يعلل بها اطراد ما نراه من النظام فى الطبيعة ، ووجود شيء عن شيء دائماً باطراد[2] .

*

إنصاف الفلسفة :

وبالرغم مما وجهه المفكران من نقد إلى الفلسفة ، إلا أن كلا منهما لم يكن محدود التفكير ، لهذا اعترفا — على بعد ما بينهما من مسافة زمنية — بأن هناك مسائل لا جدال بشأنها ، بل اتفقا حول أكثر هذه المسائل . فالقديس أوغسطين يقول : إن هناك حقائق مستقلة عن كل ظرف ، مطلقة من كل قيد ، لا يتطرق إليها الشك مهما تعسف . منها القوانين المنطقية ، ومنها الحقائق الرياضية ، وكذلك الحقائق الفلسفية والخلقية مثل قولنا : يجب طلب الحكمة بالسعادة ، فإن العقل يرى بالطبع هذا الوجوب ، والتسليم به تسليم بالواجب وتعريف لفضيلة الحكمة .

والغزالى قسم الفلسفة — كما رأينا — فحصرها فى ثلاثة أقسام منها قسم لا يصح إنكاره أصلا ومنه القواعد المنطقية ، والعلوم الرياضية ، والمسائل

(١) التهافت صفحة ٢٨٤ — ٢٨٥ .

(٢) بين الدين والفلسفة ص ١٩٤ — ١٩٦ .

الخلقية والنفسية (ويرى الغزالى أن الفلاسفة أخذوها من تعاليم الصوفية)، وكذلك المسائل السياسية (التى يرى الغزالى أنها أخذت من الكتب الدينية)، وعلم الطبيعيات الذى يبحث فى عالم السموات وكواكبها وما تحتها كالماء والهواء والتراب والنار والأجسام كالحيوان والنبات والمعادن وأسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها.

*

خاتمة :

ونخلص من هذا جميعه إلى أن التشابه الموجود لدى تفكير كل من القديس أوغسطين والإمام الغزالى، إنما يرجع أولا إلى طبيعة المشكلات الواحدة التى يتعرض لها أى مفكر دينى مثل الغزالى أو أوغسطين.

ويرجع ثانياً إلى أن المفهوم الفكرى للعقيدتين المسيحية والإسلامية — بازاء الفلسفة — مفهوم واحد، وجوهر هذا المفهوم أن العقل الإنسانى مع احترامه كوسيلة من وسائل المعرفة إلا أنه لا يصح الاعتماد عليه وحده، فهو أعجز من أن يدرك الحقائق الدينية، والإيمان بهذه الحقائق لا يتم إلا بنور يقذفه الله تعالى فى الصدر، ومهمة العقل أن يتعقل موضوعات هذا الإيمان.

ذلك أنه « لما كانت العقائد الدينية يجب أن تبلغ أسمى درجات اليقين، فقد تساءل الناس فى أمرها : أهى معارف ينبغى أن نقدر على التوصل إليها بالاستنباط من معارف أخرى ؟ أم يجب أن تكون بدبهيات أو مبادئ عقلية بينة بنفسها لا تقبل برهاناً ولا يعوزها مثل هذا البرهان ؟ ولكن المبادئ العقلية لا بد وأن يسلم بها الناس جميعاً متى عرفوها، وبما أنه ليس بين الناس إجماع فى أمر العقائد الدينية فهى ليست مبادئ عقلية أولية، لأنه لو قيل كذلك لتساءل البعض من أين ينشأ الكفر إذن ؟ وبدا للكثيرين أن المخرج الوحيد عن مثل هذه الشكوك هو أن يجعلوا المعول فى الإيمان بعقائد الدين على نور يشرق فى النفوس من مصدر فوق طور العقل.»[1]

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢١٣ — ٢١٤ .

ونحن هنا لم نفترض — ولم نجد ما يثبت — أن الغزالى تأثر بأوغسطين مباشرة ، فالعقول الكبرى فى الظروف المتشابهة تتلاقى . إنما نحن نعلم أن المفكرين تأثرا من مصادر واحدة كالأفلاطونية المحدثة ، وهذا واضح فى نظرية كنظرية النور مثلا التى أوضحها الغزالى فى كتابه مشكاة الأنوار والتى تتفق تماماً ونظرية أوغسطين فى الله باعتباره النور الحقيقى الذى ينير كل إنسان آت إلى هذا العالم . ونلاحظ أن كلا من المفكرين قد رجع إلى آيات من القرآن أو الإنجيل لتدعيم نظريته .

كما أنه من المؤكد أن الغزالى « كان مطلعاً بصورة واسعة على الإنجيل والآداب المسيحية لأنه كثيراً ما يستشهد فى كتبه والأخلاق منها خاصة بأقوال وحوادث للسيد المسيح [1] . »

ولا شك أننا ننظر إلى هذين المفكرين اليوم ، وبيننا وبينهما مسافة زمنية تمتد مئات السنين ، وهذا البعد هو الذى يسر لنا أن نلمح أوجه الشبه ، لأننا تناولنا المبادىء العامة لتفكيرهما ، أما إذا ألغينا هذه القرون أو نظرنا إليهما من تحت مجهر ، فسنجد أن الاختلاف بينهما فى التفاصيل يتضح ، حتى أن الغزالى ألف كتاباً للرد على النصارى سماه : الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل . ولكن هذا اختلاف فى التفاصيل بين العقيدتين . أما حين يتعلق الأمر بموقف العقيدة الدينية — مسيحية كانت أو إسلامية — من الفلسفة فى المشكلات الفكرية العامة ، فإن وجوه الخلاف تزول ووجوه الشبه بين معالم التفكيرين تزداد .

والاختلاف الأساسى بين المفكرين فيما نرى هو أن أوغسطين كان يناقش فلاسفة الإغريق مباشرة ، ومعرفته بهم إنما تمت عن طريق ما نقل عنهم إلى اللاتينية على يد مترجمين أكثر مما هو على يد فلاسفة ، لهذا فقد كان أهدأ من الغزالى فى مناقشاته ، بل لقد عد أول فيلسوف من فلاسفة العصر

(١) سيرة الغزالى لعبد الكريم العثمان — دار الفكر بدمشق — عام ١٩٦١ ص ١٣٠ .

المدرسى ،أما الغزالى فإلى جانب إطلاعه على مانقله المترجمون السريان خاصة من الفلسفة اليونانية فإنه جاء بعد ظهور فلاسفة إسلاميين مثل الفارابى وابن سينا ممن تأثروا بهذا الفكر اليونانى المنقول ثم صبغوه بتفكيرهم ، حتى لقد عد مجىء الغزالى نهاية للفلسفة فى المشرق الإسلامى . ولهذا انبرى متحمساً فى الدفاع عن العقيدة الإسلامية التى رأى أن مثل هذه الفلسفات — ومن مسلمين بالذات — من شأنها أن تهدد الإيمان ، فظهر كتاب تهافت الفلاسفة ، والناس — كما يقول تاج الدين السبكى — إلى رد فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء ، وأفقر من الحدباء إلى قطرات الماء[1] . فقد هاله أن المتفلسفين المسلمين — وبخاصة الفارابى وابن سينا — قد تركوا الدين كما يقول ، اغتراراً بعقولهم ،فانبرى يبين تهافت آرائهم وتناقضها فيما يتعلق بالالهيات، ذلك ليكف من غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليد يدل على حسن رأيه ، أو يشعر بفطنته وذكائه[2] . بل أنه أراد أن ينزع الثقة من الفلاسفة المسلمين وينبه من حسن إعتقادهم فيهم فظن أن مسالكهم تقيه عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم[3] .

وهذا هو ما دفع فيلسوفاً آخر جاء بعد وفاة الغزالى بخمسة عشر عاماً — هو ابن رشد — إلى الرد على حجة الإسلام فى كتابه تهافت التهافت ، وحاول فيه جاهداً أن يضيق الهوة التى وسعها الغزالى بين الدين والفلسفة ، وأن يوضح أن الوفاق بينهما يجب أن يتحقق رغم ما يظهر لنا بينهما لأول وهلة من تعارض فى كثير من الحالات .

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى — القاهرة عام ١٣٢٤ جزء ٤ ص ١٠٢ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٧ .

(٣) تهافت الفلاسفة ص ١٣ .



الأستاذ الشيخ محمد المنتصر الكتاني

الغزالي والمغرب



الغزالى والمغرب

عاصر الإمام أبو حامد محمد الغزالى قيام دولتين من دول المغرب الأقصى هما دولة المرابطين التى أقامها رجلان عبدالله بن ياسين الإمام صاحب الدعوة ، ويوسف بن تاشفين صاحب السيف ومنفذ تعاليم الإمام . وكانت تضم الجزائر ومراكش وأفريقيا الغربية والأندلس بشطريها أسبانيا والبرتغال ، ودولة الموحدين — وكانت تضم المغرب العربى كله من السلوم إلى سبتة وأفريقيا الغربية والأندلس بشطريها كذلك أسبانيا والبرتغال — وصاحب مؤسسيهما والقائم بالانقلاب فيهما .

فصحبه أحدهما — وهو يوسف بن تاشفين — صحبة الكتابة والمراسلة والاستنصاح فى حربه وسلمه وسياسة دولته حتى لقد شرع الغزالى فى الرحلة إليه ودخول المغرب ، فرحل من بغداد إلى الإسكندرية وكاد يركب السفينة مبحراً إليه ، لولا مفاجأته بموت يوسف فاضطر مكرهاً حزيناً للعدول عن السفر للمغرب .

وصحبه ثانيهما — وهو المهدى بن تومرت صحبة التلميذ الملازم والمريد الصادق مدة سنوات إلى أن تخرج على يديه تربية وتعليماً .

وصحبه ثالث من ملوك الدولتين — وهو على بن يوسف بن تاشفين — صحبة العداوة والتنكر للود الأبوى المتبادل بين أبيه والغزالى ، فأوقد فى صحون مساجد الأندلس والمغرب نيراناً ، كان وقودها كتاب الإحياء للغزالى ، فى حياة الغزالى وأخريات أيامه ، وكان كتاب الإحياء قد ذاع

وانتشر ، وتناحته العامة من الناس والخاصة من العلماء ، وتدارسوه فى مدارس الدولة ومساجدها فى المغرب والأندلس ، مؤيدين ومعارضين وقامت من أجله معارك كان سلاحها الطروس والأقلام ، استرسلت بعد موت الغزالى وموت مناصريه ومعارضيه أجيالا وقروناً .

*

يوسف بن تاشفين والغزالى :

كانت صلة الغزالى بيوسف بن تاشفين عقب استنجاد ملوك الطوائف فى الأندلس بيوسف ، حين حاول الأسبان والبرتغال معززين بالصليبية الدولية ، تقويض دولهم وطيها دولة دولة ، والقضاء على العروبة والإسلام وتصفيتهما من أرض الأندلس ، وكان ذلك سنة ٤٨٦هـ فأنجدهم يوسف وسحق أعداءهم وأذلهم ، ثم ترك لهم ممالكهم وعروشهم ورجع للمغرب ، ولكنه ما كاد يصل لمراكش ، حتى أخذت الوفود من الأندلس علماء وزعماء وقادة ترد عليه زرافات ووحداناً حاملين معهم رسائل جميع الممالك الأندلسية منطوقة ومكتوبة ، تقص القصص عن فساد ملوكهم وطغيانهم وتخاذلهم ، وحرب بعضهم البعض ومستنفرين جيوش أعداء الإسلام من الأسبان والبرتغال والصليبية ، لمحاربة الأوطان وانتقاصها من أطرافها حصوناً وقرى ومدناً وأقاليم ومعها الملايين من المسلمين ثمناً لهذا النفير وأجراً .

وكان العلماء فى المغرب والأندلس فى ذلك الوقت ، وإلى عهد قريب من أيامنا هذه بمثابة مجلس الدولة للحكومة ومجلس النواب للشعب ، يحمل أكثرهم رتبة (مشاور) للدولة ووكيل عن الأمة ، فاهتم يوسف للأمر وجمع علماء مراكش ، وكتب لعلماء الأندلس والمشرق ، يستفتيهم فى حال الأندلس فأفتوا جميعهم نطقاً وكتابة بوجوب خلعهم وتأديبهم وضم الأندلس للمغرب وإنقاذها من أعداء الأوطان والعروبة والإسلام .

وكان ممن كتب مفتياً موجباً لذلك الإمام الغزالى .

قال ابن خلدون : وأفتى يوسفَ الفقهاءُ وأهل الشورى من المغرب والأندلس ، بخلعهم وانتزاع الأمر من أيديهم ، وسارت إليه بذلك فتاوى أهل المشرق الأعلام ، مثل الغزالى والطرطوشى وغيرهما .

عند ذلك استجاب يوسف ن تاشفين ، ودخل الأندلس للدرة الثالثة سنة ٤٩٠ بجيوش جرارة ، فتنادى ملوك الطوائف لحربه وقتاله ، مستنجدين بالأسبان والبرتغال ونصارى أوروبا ، فقاتلهم يوسف جميعاً وارتد النصارى أمامه فلولاً منهزمين إلى الجبال وإلى داخل فرنسا فجدد بذلك عهود الفاتحين الأولين ، موسى بن نصير ، وطارق بن زياد ، وعبد الرحمن الغافقى ، والمنصور ابن أبى عامر ، ثم رجع إلى الخونة المرتدين من ملوك الطوائف — إلا من تاب منهم وأناب — فقتل منهم عمر بن الأفطس وولديه ، عما صح عنده من مداخلتهم للنصارى وتمليكهم لهم مدينة بطليوس ، وقتل المستعين ابن هود وهو مستجير بهم ومعتصم بحصونهم واكتفى بأسر عبدالله وتميم ابنى بلكين وبأسر المعتمد بن عباد مكتفياً بأسره عن قتله — رغم خيانته باستدعاء جيوش الأسبان والبرتغال ، والاستعانة بهم لحرب يوسف والمسلمين — مكتفياً بأسره لقولته الشهيرة لأولاده حين اقترحوا عليه — وقد انهزم — الفرار لمالك النصارى : «رعى الجمال ولا رعى الخنازير» . وفر محمد المعتصم ابن صمادح تاركاً له مملكته إلى بجاية من إفريقية . وضم يوسف ممالكهم ووحدها مع المغرب .

وبذلك عاشت الأندلس عربية إسلامية أربعمائة سنة أخرى إلى سنة ٨٩٧ .

فلما وصل خبر انتصاراته على الأعداء ودفاعه عن الإسلام وأوطانه للمشرق . هز ذلك الإمام الغزالى إعجاباً بيوسف ، فبارك عمله وجهاده ، وسعى له عند خلفاء بنى العباس حتى اعترفوا بشرعية حكمه ، كما قال مؤرخ من المغرب ومؤرخ من المشرق ؛ ابن خلدون وابن الأثير ، وكاتبه الغزالى حاضاً له على العدل والتمسك بالخير .

وعدّ يوسف بن تاشفين سعى الغزالى لدى الخليفة العباسى للاعتراف بشرعية حكمه ، توجيهاً من الغزالى له ، ودعوة لجمع كلمة المسلمين وقيام دولتهم الموحدة فى المغرب والمشرق ، مع طلب الفقهاء فى الأندلس والمغرب منه ذلك — كما قال ابن الأثير فى الكامل — فكوّن سفارة — كما يقول ابن خلدون ومؤرخو يوسف — من عبدالله بن محمد بن العربى المعافرى الأشبيلى وولده القاضى أبىبكر الإمام الشهير ، وبعثهما للخليفة العباسى ببغداد — وهو إذ ذاك أبو العباس أحمد المستظهر بالله — طالبين باسم شعوب الأندلس والمغرب ، أن يعقد لأميرهم يوسف بن تاشفين الولاية عليهم ، فاستجاب الخليفة العباسى وعقد له ، وكتب بذلك عقداً للولاية مشهوراً فى كتب التاريخ المغربية والمشرقية ، وانقلب إليه السفيران بتقليد الخليفة وعهده على الأندلس والمغرب ، وبعث معهما هدايا كبيرة من تحف وخلع .

ولأول مرة فى التاريخ بعد الدولة الأموية الموحدة فى الشرق يجتمع العالم الإسلامى فى دولة واحدة تضم المغرب والمشرق يسعى رئيس دولة هو يوسف ابن تاشفين الذى جمع إلى دولته ثلاثة عشر عرشاً من عروش الأندلس ودولا أخرى من المغرب تنازل عن رياستها جميعاً لرئيس واحد هو أمير المؤمنين الخليفة العباسى فكانت تلك سابقة كبرى لوحدة عربية كاملة ، تكون مقدمة لوحدة إسلامية شاملة ، وما وحدة سوريا ومصر التى كونت منها الجمهورية العربية المتحدة إلا النواة والبذرة لتلك الوحدة الكبرى ، وما ذلك على الله بعزيز ، هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون ، هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً .

وبعد وصول تقليد الولاية من الخليفة ، تسمى يوسف بأمير المسلمين — وهو أول من لقب بذلك من ملوك الإسلام، وابن الأثير يقول : إنه لقب بناصر الدين كذلك — ثم سك النقود باسم الخليفة العباسى ، ودعا باسمه وخطب على منابر الأندلس والمغرب ، وامتد ذلك إلى آخر الدولة المرابطية .

قال الناصرى : وإنما احتاج أمير المسلمين إلى التقليد من الخليفة المستظهر بالله ، مع أنه كان بعيداً عنه ، وأقوى شوكة منه ، لتكون ولايته مستندة إلى الشرع قال : وهذا من ورعه رحمه الله ، قال : وإنما تسمى بأمير المسلمين دون أمير المؤمنين أدباً مع الخليفة ، حتى لا يشاركه فى لقبه لأن أمير المؤمنين خاص بالخليفة ، والخليفة من قريش كما فى الحديث .

قال ابن خلكان : ويقال إن الغزالى قصد من الإسكندرية الركوب فى البحر إلى بلاد المغرب ، على عزم الاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش ، فبينا هو كذلك بلغه نعيه فصرف عزمه عن تلك الناحية ، ثم عاد إلى وطنه بطوس واشتغل بنفسه[1] .

والغزالى أراد أن يرحل للمغرب فى عهد يوسف وفى ولايته ليرى ، رأى العين ، الدولة التى شارك فى تخطيطها وتوجيهها ، وكان يريد أن يرى يوسف الإمام الأمثل الذى طالما تمنى أن يراه ، وأن يرى مدينته الفاضلة كما تخيلها ، ويتحقق بنفسه من أعمال يوسف الباهرة التى تحققت فى أيامه ، وعصر الغزالى فى المشرق كان عصر الضعف والتخاذل والفرقة ، وليتأكد عن كثب ما يردده الرواة من عدل يوسف وزهده وتقشفه الذى أعاد به دولتى العمرين ابن الخطاب وابن عبد العزيز . يوسف بن تاشفين معجزة الإسلام بحق فى المغرب ، وقاهر الصليبيين فى الشطر الغربى من العالم الإسلامى ، كما كان صلاح الدين الأيوبى قاهر الصليبيين فى الشطر الشرقى من العالم الإسلامى . ظل يوسف يقرن النصر باسمه مدى نصف قرن من الزمان فى معارك المغرب والأندلس ، فقد صارع ألفونسو والقمبياطو وملوك النصرانية الغربية والبابوية المستوفزة وكل القوى الصليبية المتحفزة ، ووضع أسساً للجهاد ونظم الحكم ظلت باقية بعده دهراً طويلا . وعاش تسعين عاماً عام ٤١٠ ومات عام ٥٠٠ رحمه الله ورحم صديقه والمشجع له فى ذلك والمؤيد الإمام الغزالى .

---

(١) وفيات الأعيان ج ٦ ص ١١١ .

علي بن يوسف بن تاشفين والغزالي :

دخل كتاب الإحياء للغزالي المغرب والأندلس في حياة الغزالي ، وفي عهد علي بن يوسف بن تاشفين ، فاصطرع عليه الفقهاء ، بين معارض ومؤيد ، والمعارضون كانوا الأكثر عدداً والأقوى نفوذاً ، قرءوا في الإحياء حملة — رأوها ظالمة — على الفقهاء ، وفيها أنهم عكفوا على الفروع من الشريعة ، وتركوا الأصول كتاب الله وسنة رسوله صلوات الله عليه ، وقرءوا فيه آراء المتكلمين وفلسفتهم عن الإلهيات والنبويات ، من مذاهب الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة ، فرأوها تأويلا مخرجاً لنصوص القرآن ونصوص الحديث عن معانيها ومعطلا لما جاء فيها .

وكان أهل المغرب والأندلس منذ عهد الأدارسة وظهور مالك ، مالكية الأصول والفروع ، مالكية في العقائد الإلهية والنبوية ، ومالكية في الحكم والعبادات ؛ يقولون في قول الله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » . وما يشبهها من متشابه القرآن والحديث ، ما يقوله الإمام مالك : « العرش معلوم ، والاستواء مجهول ، والسؤال عن هذا بدعة » . ويؤمنون بما جاء في القرآن من محكم ومتشابه ؛ فيحكمون المحكم ويبقون المتشابه على ظاهره مؤمنين به من غير تأويل ولا تشبيه ، ويقرءون ما أنزل الله : « وهو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولوا الألباب . » ويقرءون مع هذه الآية آيتي : «ليس كمثله شيء» . «ولم يكن له كفواً أحد» . ويعتقدون في هذا عقيدة مالك : « الله واحد في ذاته ، واحد في صفاته ، واحد في أفعاله ، لا كفوء له ولا مثيل في شيء من ذلك ، فكل ما يخطر ببالك فربنا مخالف لذلك ، ومن أوّل شيئاً من ذلك بغير نص من آية أو حديث أو إجماع ، فهو مبتدع . »

وما أن وقع كتاب الإحياء بيد القاضى أبى القاسم ابن حمدين ، ثم وقع بيد الفقهاء فى العواصم الإقليمية من المغرب والأندلس ، كفاس ومراكش وقرطبة ، فقرءوه وتصفحوه حتى ثارت ثائرتهم ، وتنادوا لرفع الأمر لأمير المسلمين على بن يوسف بن تاشفين ، وكان لا يخرج عن رأى الفقهاء فى الأحكام ، وسياسة الدولة ، فاجتمعوا به وأخبروه بوجوب حرق الكتاب وإعدامه ، لما يحمل من بدع المتكلمين وضلالاتهم ، ولما يحمل من تنقيص الفقهاء وشتمهم وتنفير الناس منهم ، وأفتوه بأنه لا تجوز قراءته بحال .

فعارضهم الفقيه أبو الفضل يوسف بن محمد الحمادى ابن النحوى ؛ وقال : « وددت أنى لم أنظر فى عمرى سوى كتاب الإحياء » . وتابعه قوم ، ولكن غلب ابن حمدين ومن معه ، وأثاروا معهم العامة والطلبة .

فاستجاب على بن يوسف أمير المسلمين لرأى الأكثر ، وأمر بالبحث عن كتاب الإحياء بحثاً أكيداً ، وكتب بذلك إلى سائر الأمصار والأقطار من مملكته المغرب والأندلس ، وأمر بتفتيش مكاتب الناس الخاصة والعامة ، وأن يحلفوا بالإيمان المغلظة — الطلاق والعتاق — بأنهم لا يملكون كتاب الإحياء وليس بيدهم منه شىء ، وأخذ الفقيه ابن النحوى يفتى الناس بأنها أيمان إكراه لا تلزم .

فجمع من كتاب الإحياء ركام منه وعدد كثير من نسخه ، ببلاد الأندلس وسائر بلاد المغرب ، فأمر أمير المسلمين على : بوضعها فى صحن جامع قرطبة ، ثم أمر بصب الزيت عليها وإيقادها بالنار فحرقت وهكذا فعل منها بمراكش ، وتوالى إحراقها فى سائر بلاد المغرب ثم صدرت الأوامر السلطانية بمنع دخول جميع كتب الغزالى للمغرب والأندلس ، وإنزال أشد العقوبات بمن وجد عنده شىء منها .

قال عبد الواحد المراكشى : « ولما دخلت كتب أبى حامد الغزالى رحمه الله المغرب ، أمر أمير المسلمين على بن يوسف بإحراقها ، وتقدم بالوعيد

الشديد ، من سفك الدم ، واستئصال المال ، إلى من وجد عنده شيء منها ، واشتد الأمر فى ذلك . »[1]

وتحدث على بن حرزهم عن الإحياء وما قوبل به فى فاس ، وعن معارضة عالمها أبى الفضل ابن النحوى لمصادرة الكتاب وإعدامه فقال :

« لما وصل إلى فاس كتاب أمير المسلمين على بن يوسف، بالتحريج على كتاب الإحياء ، وأن يحلف الناس بالأيمان المغلظة أن كتاب الإحياء ليس عندهم ، ذهبت إلى أبى الفضل أستفتيه فى تلك الأيمان ، فأفتانى بأنها لا تلزم ، وكانت إلى جنبه ، فقال لى : هذه الأسفار من كتاب الإحياء ، وددت أنى لم أنظر فى عمرى سواها . قال ابن الزيات المراكشي : وكان أبو الفضل قد انتسخ كتاب الإحياء فى ثلاثين جزءاً ، فإذا دخل شهر رمضان قرأ فى كل يوم جزءاً . »[2]

وبلغ حرق الكتاب للمشرق ، فسمعه الغزالى فآلمه وأحزنه ، ورفع يديه بالدعاء على دولة المرابطين بأن يمزق ملكها كما مزقت كتب الإحياء ، وقد حضره المهدى بن تومرت ، وكان حرقه بين سنتى : ٥٠٢ أو ٥٠٣ — كما فى معيار الونشريسى — وعلى بن يوسف بويع بإمارة المسلمين عام ٥٠٠ والغزالى مات سنة ٥٠٥ ، تقول الرواية المغربية : وقد استجيب دعاء الغزالى فى المرابطين .

وقد روى لنا ابن القطان فى كتابه « نظم الجمان فيما سلف من أخبار الزمان » قصة وصول الخبر للغزالى ، من مغربيين تشابها شكلا ورواية .

قال عبدالله بن عبد الرحمن العراقى — شيخ مسن من سكان فاس : « كنت ببغداد بمدرسة أبى حامد الغزالى ، فجاء رجل كث اللحية ، على

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ١٧٣ .

(٢) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ، لأحمد الناصرى ج ٢ ص ٦٧ .

رأسه (كرزى) صوف ، فدخل المدرسة وحياها بركعتين ، ثم أقبل على الشيخ أبى حامد ، فسلم عليه .

فقال الغزالى : ممن الرجل ؟

– من أهل المغرب الأقصى .

– دخلت قرطبة ؟

– نعم .

– فما فعل فقهاؤها ؟

– بخير .

– هل بلغهم الإحياء ؟

– نعم .

– فماذا فعلوا فيه ؟

– . . . . .

قال العراقى ساكن فاس : فلزم الرجل الصمت حياء منه ، فعزم عليه الغزالى ليقولن ما طرأ ، فأخبره بإحراقه ، وبالقصة كما جرت ، قال : فتغير وجه الشيخ أبى حامد ، ومد يده إلى الدعاء ، والطلبة يؤمنون . فقال : اللهم مزق ملكهم كما مزقوه ، وأذهب دولتهم كما حرقوه ، قال : فقام محمد ابن تومرت السوسى ، الملقب بعد بالمهدى ، عند قيامه على المرابطين فقال: أيها الإمام ، ادع الله أن يجعل ذلك على يدى ، قال : فتغافل عنه أبو حامد ، قال : فلما كان بعد جمعة إذا شيخ آخر مثل شكل الأول،فسأله أبو حامد . فأخبره بمثل الخبر المتقدم ، فتغير وجهه ، ودعا بمثل دعائه الأول ، فقال المهدى : على يدى ! فقال : اخرج سيجعل الله ذلك على يدك . قال العراقى : فقبل الله دعاءه ، وخرج ابن تومرت من هناك إلى المغرب ، وقد علم أن دعوة الشيخ لا ترد ، فكان من أمره ما كان . »[1]

(١) المعيار المعرب عن فتاوى أفريقية والأندلس والمغرب لأحمد الونشريسى ج ٢ ص ١٢٣

وهذه قصة حكاها، قبل ابن قطان، ابن الخطيب فى الحلل الموشية، وحكاها بعده الرهونى فى حاشيته على شرح الزرقانى على مختصر خليل، فى باب الشهادات .

وعلى بن يوسف بن تاشفين إنما حرق كتاب الغزالى ، ومنع دخوله للمغرب ، استجابة لمستشارى دولته ، وكلهم من الفقهاء ، وما كان يسعه غير ذلك فى مجتمع كان سلفى العقيدة على مذهب مالك ، يرى فى مذاهب علماء الكلام ، بكل فرقهم : أشاعرة ، وما تريدية ، ومعتزلة ، مذاهب أحدثت فى دين الله ما لم يحدثه السلف الصالح ، صحابة وتابعين وأئمة مجتهدين .

وعلى بن يوسف كان من صالحى ملوك المغرب وصالحى ملوك المسلمين، كان حليماً وقوراً ، ومجاهداً فاتحاً وإماماً عادلا ، جاز إلى الأندلس عام ٥٠٣ داعياً إلى الله ، ومجاهداً فى جيوش تزيد على مائة ألف فارس ، ففتح مدن طلاموت ، ومجريط ، ووادى الحجارة ، وسبعاً وعشرين حصناً من إقليم طليطلة وكانت له مع الفرنج معارك ، حالفه الظفر فى جميعها ، ولد سنة ٤٧٧ وولى إمارة المسلمين فى المغربين الأوسط — الجزائر — والأقصى والأندلس سنة ٥٠٠ وتوفى سنة ٥٣٧ رحمه الله ورحم الغزالى .

وما كادت تنتهى أيام على بن يوسف ، وتطل دولة الموحدين بثورة المهدى بن تومرت وبانقلابه عليهم حتى عاد كتاب الإحياء للظهور ، ودخل كل بيت ، فى جميع مدن المغرب ، والأندلس وإلى الآن لا يزال مثل مغربى يبين اهتمام المغاربة وحرصهم على اقتناء الإحياء ، فيقول المثل : « بيع اللحيه واشر الإحيا » .

*

المهدى بن تومرت :

محمد بن تومرت الهرغى من إقليم سوس بالمغرب الأقصى ، ومن قبائل المصاحدة ، رحل للأندلس فدخل قرطبة طالباً للعلم ، ثم رحل للمشرق

في شهور سنة ٥٠١ في طلب العلم أيضاً شاباً يافعاً ، فانتهى إلى العراق ، واجتمع بأبي حامد الغزالي ، وأقام بمكة مدة مديدة وحج وحصل طرفاً صالحاً من علم الشريعة والحديث النبوي وكان ورعاً ناسكاً عابداً لا يصحبه من متاع الدنيا إلا عصا وركوة ، وكان شجاعاً فصيحاً في لسان العرب والبربر ، شديد الإنكار على الناس فيما يراه منكراً تحمل في سبيل ذلك الأذى من الناس ، فناله بمكة مكروه مما اضطره إلى الخروج منها إلى مصر ، ثم طرد من مصر للإسكندرية ، ومنها ركب البحر لبلاده ، فأخذ يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وهو في السفينة ، فرموه في البحر ، ثم بدا لهم فاستنقذوه منه ، فنزل للمهدية في تونس سنة ٥٠٥ فتابع دعوته وأخذ في كسر آلات الملاهي ، وأواني الخمر ، ثم انتقل إلى « بجاية » آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر كذلك ، واشتغل فيها بالتعليم مدرساً وواعظاً ، وفيها لقيه كبير أصحابه عبد المؤمن ابن علي فأعجب به واختص بملازمته ، ولقي من الأذى في المغرب لدعوته ما لقيه في المشرق .

وقد صاحب ابن تومرت الغزالي ، ولازمه ثلاث سنوات ، طالباً للعلم ومريداً ، فأخذ عنه طريقته في التربية والتفرغ للعلم والدعوة إليه وعنه تلقى علم الكلام على مذهب الأشاعرة وكان يفضي إليه بذات نفسه بالرغبة في الإصلاح والقيام على دولة المرابطين ، وكان يحدث نفسه بذلك ويعلنه في المجالس وبين الناس ، وحين بلغ الغزالي حرق المرابطين لكتابه الإحياء كان ابن تومرت حاضراً مجلسه وحين دعا عليهم انتهزها ابن تومرت فرصة ، ورجاه في الدعاء له أن يكون خراب دولتهم على يده كما مضى ، وكان الغزالي يريده لذلك ويتنبأ له بظهوره على خصومه من المرابطين .

وابن خلدون تحدث عن المهدي فقال :

« رجع المهدي إلى المغرب بحراً متفجراً من العلم ، وشهاباً وارياً من الدين وكان قد لقي بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السنة وأخذ عنهم ، واستحسن طريقهم في الانتصار للعقائد السلفية ، والذب عنها بالحجج العقلية

الدامغة فى صدر أهل البدعة ، وذهب إلى رأيهم فى تأويل المتشابه من الآى والحديث ، بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن اتباعهم فى التأويل والأخذ برأيهم ، اقتداء بالسلف فى ترك التأويل ، وإقرار المتشابهات كما جاءت ، فبصر المهدى أهل المغرب فى ذلك ، وحملهم على القول بالتأويل والأخذ بمذاهب الأشعرية فى كافة العقائد ، وأعلن بإمامتهم ووجوب تقليدهم ، وألف العقائد على رأيهم مثل : «المرشدة» فى التوحيد . قال : وكان من رأيه القول : بعصمة الإمام على رأى الإمامية من الشيعة ، ولم تحفظ عنه فلتة فى البدعة سواها . »

وهذا الذى حكاه ابن خلدون عن أشعرية المهدى تخرج فيه على يدى الإمام الغزالى ، فقد لازمه فيه سنوات .

قال ابن أبى زرع :

« إن المهدى رحل إلى المشرق فى طلب العلم ، ونبغ فى علم الأصول والاعتقادات ، وكان من جملة من لقى من العلماء الشيخ أبا حامد الغزالى رضى الله عنه ؛ لازمه ثلاث سنين . »

ومحمد بن تومرت كان يقرأ ويسمع عن رجل يظهر من آل بيت النبوة يملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً ، وأن اسمه محمد . . . فكان يحدث نفسه بأن يكونه ، وأغراه بذلك الغزالى وأطمعه فيه انتقاماً من على ابن يوسف بن تاشفين ودولة المرابطين ، لما أحرقوه من كتابه الإحياء .

قال ابن أبى زرع :

« إن الغزالى كثيراً ما يشير إلى المهدى ، ويقول: إنه لا بد أن يكون له شأن ، ونمى الخبر بذلك إلى ابن تومرت ، فلم يزل يتقرب من الشيخ بأنواع الخدمة ، حتى أطلعه على ما عنده من العلم فى ذلك ، فلما تحققت عنده الحال، استخار الله وعزم على الترحال ، فخرج قاصداً بلاد المغرب غرة ربيع الأول عام (٥١٠) إلى أن اجتمع به عبد المؤمن بن على ، فبايعه على موازرته

فى الشدة والرخاء وفى العسر واليسر ، ثم قدم بلاد المغرب واستقر بمدينة مراكش ، وكانت له فصاحة وعليه مهابة ، فأخذ يطعن على المرابطين ، ويشيع عند من يثق به ويسكن إليه ، أنه المهدى المنتظر الذى يملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً » .

قال عبد الواحد المراكشى :

« كان ابن تومرت يحدث نفسه بالقيام على المرابطين، فقوى طمعه — حين شهد الغزالى يدعو على المرابطين ويقول : ليذهبن عن قريب ملكهم . »[1]

قال الناصرى :

« كان ابن تومرت يحدث نفسه بالدولة لقومه على يده ، ولقى أبا حامد الغزالى ، وفاوضه بذات صدره فى ذلك ، فأراده عليه . »[2]

وقد مضى فى حكاية ابن القطان عن قصة دعاء الغزالى على المرابطين ، وقوله : «اللهم مزق ملكهم كما مزقوه — كتاب الإحياء — وأذهب دولتهم كما حرقوه » ، أن ابن تومرت — وكان حاضراً — قال : «على يدى» ، فقال له الغزالى : « اخرج سيجعل الله ذلك على يدك . »

وقد سأل خليفته على المغرب والأندلس بعده عبد المؤمن ابن على : القاضى أبا بكر ابن العربى المعافرى ، وكان قد أقام فى المشرق سنين فى طلب العلم : هل لقيت المهدى عند الإمام الغزالى ؟

فقال : ما لقيته ، ولكن سمعت به .

فقال له : فما كان أبو حامد يقول فيه ؟

قال : كان يقول « إن هذا البربرى لا بد أن سيظهر . »[3]

---

(١) المعجب ص ١٧٨ .

(٢) الاستقصا ج ٢ ص ٧١ و ١٠٥ .

(٣) الاستقصا ج ٢ ص ٧١ و ١٠٥ .

ومحمد بن تومرت ولد سنة ٤٨٥ ومات سنة ٥٢٤ ؛ وظهر بدعوته بالمهدوية ، وثورته على المرابطين ، سنة ٥١٤ بعد موت شيخه الغزالى بتسع سنين وتلقب بالمهدى القائم بأمر الله ، وهو الذى قرر القواعد لدولة الموحدين ومهدها ، ورتب فيها الأحوال ووطدها ، وكتب فى ذلك كتباً ، وألف مؤلفات ، منها « أعز ما يطلب » ، وهو مطبوع ، و« كنز العلوم »، و « المرشدة » فى التوحيد .

وللإمام ابن تيمية رد على كتاب ابن تومرت « المرشدة » انتقدها فى كتاب خاص .

وزاد ابن تومرت فى أذان الصبح : أصبح ولله الحمد . ولا تزال هذه الزيادة تذكر إلى عصرنا هذا (١٣٨٠ ﻫ) فى جميع مآذن المغرب مع أذان الصبح .

أما الفتوحات وقمع المخالفين للدولة الجديدة (الموحدين) والخوارج عنها ، فقد قام بها مريده وأخص أصحابه عبد المؤمن بن على . فكان المهدى بن تومرت مع عبد المؤمن بن على فى الدولة الموحدية ، كما كان عبدالله بن ياسين مع يوسف بن تاشفين فى الدولة المرابطية .

فرحم الله الغزالى ، ورحم الله يوسف بن تاشفين ، ورحم ولده علياً ، ورحم المهدى بن تومرت ، وأحسن الله للمحسن منهم ، وتجاوز عن مسيئهم وتاب عليه .

والحمد لله رب العالمين .

مصادر البحث

١ — المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، لعبد الواحد المراكشى .

٢ — القرطاس فى ملوك المغرب ومدينة فاس ، لعلى بن أبى زرع .

٣ — الحلل الموشية فى الأخبار المراكشية ، للسان الدين بن الخطيب .

٤ — العبر وديوان المبتدأ والخبر ، لعبد الرحمن بن خلدون .

٥ — المعيار المعرب عن فتاوى إفريقية والأندلس والمغرب ، لأحمد الونشريسى .

٦ — حاشية الرهونى على شرح الزرقانى على مختصر خليل .

٧ — وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، لأحمد ابن خلكان .

٨ — الكامل فى التاريخ ، لعلى بن الأثير .

٩ — الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ، لأحمد الناصرى .

١٠ — إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس ، لعبد الرحمن ابن زيدان .

١١ — قيام دولة المرابطين ، للدكتور حسن أحمد محمود .



الجمعة ٣١ من مارس سنة ١٩٦١

الجلســة الختامية

في المســاء

الدكتور إبراهيم بيومي مدكور

تلخيص أعمال المهرجان



تلخيص أعمال المهرجان

أيها السيدات والسادة :

لقد قضينا فى هذا الحرم الجامعى المقدس خمسة أيام ، بمعدل سبع ساعات يومياً فى الأغلب ، قضيناها نتحدث عن حجة الإسلام الغزالى ، وما أظننا استنفدنا القول فيه ، وكل ما أرجو أن نكون قد وفّينا لذكراه ، وقمنا ببعض واجبنا نحوه . ومن أجدر بهذا الوفاء من مدينة دمشق التى كان طبيعياً أن نجتمع فيها ، فإنها هى التى لجأ إليها الغزالى منذ تسعة قرون طالباً لهدوء النفس وطمأنينة القلب ، وراغباً فى الخلوة والتأمل .

ولاجتماعنا هذا معان أحب أن أشير إلى بعضها ، وكلها تدور حول مجد الغزالى وعظمته .

فهو يشهد أولا بأنه مفكر إنسانى ، سارع إلى الاحتفال بذكراه ممثلون للفكر الإنسانى من جميع أطراف الدنيا ، يتكلمون باسم أكثر من عشرين دولة وهيئة ، إلى جانب جامعات الجمهورية العربية المتحدة وهيئاتها العلمية . بينهم ممثلون لليونسكو وجامعة الدول العربية والمؤتمر الإسلامى ، وآخرون لثمان دول أسيوية ، وخمس أفريقية ، واثنتين من أوربا وأمريكا .

والغزالى ملك أيضاً للفكر الحر ورمز لتقديس الحقيقة لذاتها ، دون تقيد بعقيدة أو مذهب . يعرض له المسيحى كما يعرض له المسلم ، ولقد سبق

لكثير من علماء المسيحيين ، بين دينيين ومدنيين ، أن عالجوا بعض جوانبه ، وكان لهم فيها جهود عظيمة وآثار قيمة . ولم يفقد الغزالى فى قاعتنا هذه طابعه الخالد ، طابع الحرية والبحث الطليق ، فأسهم فى درسه هنا مسلمون ومسيحيون ، سلفيون ومجددون ، سنيون وشيعيون ، فلاسفة وعلماء . وأستطيع أن أقرر فى اطمئنان أنهم كانوا يهدفون جميعاً إلى البحث عن الحقيقة وحدها ، وأن دروسهم ومناقشاتهم اتسمت بسمات الفهم والتفاهم وعرض الآراء فى حرية وطلاقة . وما كان لنا ونحن نحيي ذكرى علم من أعلام الفكر أن نضيّق دائرة التفكير فى حضرته ، أو أن نسد باباً من أبواب البحث أمام طلابه .

ودل هذا المهرجان أخيراً على أن تراث الإمام الغزالى فسيح الأرجاء متنوع الجوانب ، ألقى فيه نحو خمسين كلمة ، بين بحث قصير ودراسة مستفيضة ، عدا نحو عشرة بحوث لم يتسع الوقت لإلقائها ، وعدا ما أثير من نقد وتعليق . ومع هذا لا يزال مجال القول ذا سعة .

*

وإذا استعرضنا هذه البحوث والكلمات ، وجدناها تدور حول أبواب أربعة :

١ – حياة الغزالى ومؤلفاته .
٢ – منهجه .
٣ – آراؤه ومذهبه .
٤ – أثره وموقف الباحثين منه .

فأما الباب الأول فلم ينل حظه من البحث والدرس ، ولم تمس حياة الغزالى إلا مساً خفيفاً ، ولم تعالج إلا عن طريق غير مباشر ، كتصوير عصره الفكرى ، وبيان صلته بيوسف بن تاشفين . وما أحوجنا إلى ترسّم هذه الحياة خطوة خطوة وتتبعها مرحلة مرحلة ، فهى تثير مشكلات لم تحل بعد حلا نهائياً

فنتساءل مثلا : متى قصد الغزالى دمشق ؟ وكم زمناً أقام فيها ؟ وهل قصدها من بغداد مباشرة أم مر بمكة أولًا ؟ وهل زار مصر فى طريقه إلى مراكش ؟ وما حقيقة أزمته الروحية فى بغداد ؟ أهى أمر طارئ أم وليدة مرض قديم ؟ وما موقفه من الصليبيين ؟ والواقع أنا لا نزال فى حاجة إلى أن نربط الغزالى ربطاً أوثق ببيئته الخاصة التى نشأ فيها وتربى ، وبيئته العامة التى تعبر عن الجو الفكرى والسياسى والاجتماعى الذى أحاط به . ولا شك فى أن هذا ما يعين على توضيح مجرى تفكيره وتطور آرائه .

ولم تدرس هنا مؤلفات الغزالى فى استقلال ، اللهم إلا محاولة لم يتسع الوقت لإلقائها ، وتنصب على بيان ما ترجم منها إلى التركية . وما أحوجنا أيضاً إلى أن نكوّن منها سلسلة متصلة الحلقات ، فننحى المنحول منها ، ونربطها بمراحل حياته المتلاحقة ، ونتخذ من ذلك وسيلة لمتابعة تطور تفكيره ، وبيان الصلة بين مؤلفاته الكبرى ورسائله الصغرى ، ونحدد بالدقة مدى انتشار كل منها وتأثيره فى الخلف .

ومن حسن الحظ أن ظهر كتابان بمناسبة هذا المهرجان ، دعا المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية لوضع أولهما ، وكلف به الدكتور عبد الرحمن بدوى ، وعنوانه « مؤلفات الغزالى » ، ويقع فى نحو ٥٧٠ صفحة من القطع المتوسط . ويشتمل على مقدمة وسبعة أقسام وملاحق ، عرضت فيها لوحة مختصرة لحياته ، ودرس مستوعب لمؤلفاته : الصحيح منها والمنحول ، المطبوع والمخطوط ما ترجم وما لم يترجم . ووضع الأستاذ عبد الكريم العثمان الكتاب الثانى ، وعنوانه « سيرة الغزالى وأقوال المتقدمين فيه » ، ويقع فى نحو ٢٢٠ صفحة من القطع المتوسط . ويحاول جمع كل ما ورد على أقلام أصحاب التراجم والمؤرخين متصلا به ، فيفتح الباب لموازنات وتحقيقات نافعة . ولا نزاع فى أن هذين الكتابين يتداركان كثيراً مما فاتنا فى محاضراتنا ، ويعدان أداتين صالحتين من أدوات البحث والتحقيق .

وأما الباب الثانى فقد تنوعت فيه أوجه الشرح والتحليل ، فبسط منهج الغزالى الوضعى ، وبين مدى تطبيقه فى دراساته الأخلاقية والسيكولوجية والاجتماعية . وأشير إلى جدله فى قوته ونصوع حجته ، وإلى شكه وأثره فى نقد المعلومات والوصول إلى اليقين . ولا يخلو الحديث عن منهج الغزالى من تساؤل واستيضاح ، أكان يأخذ بمنهج واحد ؟ أم يقول بمناهج متعددة بحسب المواقف والموضوعات ؟ وكيف نوفق بين منهجه العقلى ومنهجه النقلى ؟ وبين هذين وطريق الذوق والإلهام ؟

ويمكن أن يقال إن مذهب الغزالى وآراءه نالت أعظم قسط من عناية الباحثين فى مهرجاننا هذا ، فشرح لنا شرحاً مفصلا فقه الغزالى وأصوله . واستعرضت أفكاره السياسية ونظرياته الأخلاقية فى موازنة بينها وبين الأخلاق النيقوماخية ، وربط لها ببعض النظريات الحديثة . واستمعنا إلى أكثر من حديث عن الغزالى المربى وعالم النفس ، وفى بحوثه التربوية جوانب لم تعالج من قبل . ونوقشت طويلا آراؤه الكلامية والفلسفية ، وحوول التوفيق بينها وبيان ما إذا كان الغزالى المتكلم أشعرياً أو سلفياً .

ولقد وقفنا بوجه خاص عند تصوفه ، فانصب عليه أكثر من بحث ، كمعانى الجوانية ، ومعرفة الغيب ، ورجوع الغزالى إلى اليقين ، ومصدر المعرفة عنده . وأثيرت حوله عدة مناقشات لا تخلو من جدة وطرافة . ولا غرابة فالتصوف عند الغزالى فى القمة وخاتمة المطاف ، وله فيه مواقف تدعو إلى التأمل : هل الغزالى المتصوف يعارض الغزالى الفقيه ؟ أو يتنكر للغزالى المتكلم ؟ وهل هو فى تصوفه حلاجى أو قشيري ؟

حل كثير من هذه المشكلات، ولا يزال بعضها محل أخذ ورد ، ووضع المشكلة على كل حال خطوة فى سبيل حلها . وأثيرت مشكلات أخر يمكن أن تعد معاصرة ، كتحديد النسل والبحوث الديموجرافية فى الإسلام ، أو الآراء السياسية الحديثة من سلطة الفرد والدولة والاشتراكية والديمقراطية .

ولم يفتنا البحث عن الأصول والمصادر ، وهو عسير دائماً . ومصادر الغزالى الإسلامية جلية واضحة ، وإنما تستوقفنا مصادره الأجنبية ، وهى ولا شك شرقية ، وغربية ملأت العالم الإسلامى وامتزجت بثقافته . وقد استكملت هنا حلقة من حلقات التسلسل الفكرى ذكرت من قديم ، ولم تنل ما تستحق من عناية وتحقيق ، ونعنى بها خاصة رسالة ليحيى النحوى فى الرد على برقلس وإثبات خلق العالم . وقد ترجمت إلى العربية ، وتبادلها الباحثون من فلاسفة ومتكلمين ، ولا بد أن يكون الغزالى قد ألم بها . وقد عثر على هذه الترجمة أخيراً ، ولها شأنها فى توضيح الاتجاه المعاكس لأرسطو فى تاريخ الفكر الإسلامى .

وأخيراً اختلف فى الحكم على الغزالى من قديم ، فرمى بالتناقض تارة ، وبعدم الإخلاص تارة أخرى ، واستنكر تصوفه ، وأخذ عليه عدم التحرى فى رواية الحديث ، وكان لا بد أن يكون لهذا الاختلاف صدى فى البحوث التى ألقيت فى هذه القاعة . ولكن برغم هذا نستطيع أن نؤكد أنها برهنت جميعاً على أنه كان ولا يزال حجة الإسلام ، حاول جمع الكلمة وتجديد الروح الدينية وتغذيتها ، والتخفيف من غلواء الفوارق المذهبية ، وهو بهذا مجدد ومصلح بقدر ما هو متكلم وفيلسوف . ولا شك فى أن الفوارق المذهبية فى الإسلام قد خفت حدتها منذ القرن السادس الهجرى ، وللحروب الصليبية وغزو التتار شأنها فى ذلك ، ولكن ينبغى ألا ننسى أيضاً أثر تلك الدعوات القوية ، أمثال دعوة الغزالى ، إلى جمع الكلمة حول أهل السنة والجماعة . وإذا تركنا جانباً أثره فى العالم الغربى ، فإنا نستطيع أن نقرر أيضاً أن النهضة الفكرية الإسلامية الحديثة مدينة له ومتأثرة به إلى مدى بعيد . وما أجدرنا أن نرفع الغبار عن مخلفاته ، ونحيى تراثه إحياء كريماً ، وهذا ما ستتقدم به لجنة المهرجان إليكم فى توصياتها .

*

سيداتى ، سادتى :

لست فى حاجة أن أشير إلى أن البحوث التى استمعنا إليها هنا اتسمت فى جملتها بالعمق والدقة ، والتقصى والاستقراء ، وعولت على النصوص تجمعها وتستخلص منها ، فعرضت الغزالى فى ضوء الغزالى نفسه . وإنى لأشكر السادة الباحثين على ما بذلوا من جهد وما أمتعونا به من حديث ، وأعتذر إليهم مخلصاً،إن كانت قيود الزمن قد قضت على بأن أرجو منهم أن يوجزوا أو يركزوا ، وكم كنا نتمنى جميعاً أن نستمع إليهم على مهل ، وأن يرسلوا أحاديثهم على سجيتها،على أنا سننعم مرة أخرى بالوقوف على ما بحثوا وحققوا حين نقرؤهم فى كتاب هذا المهرجان .

وأنتم أيها المستمعون ، كم أباهى بشغفكم وانتباهكم،بحرصكم ومثابرتكم ، بسكونكم وهدوئكم ، ولا شك فى أنا مدينون لكم بكثير مما حققنا . أصغيتم فوعيتم . واستفسرتم فأصبتم الهدف ، وعلقتم فأوضحتم ، فشكراً لكم جميعاً رجالا ونساء ، شيوخاً وشباباً .

ولا أستطيع أن أبرح مكانى هذا دون أن أكرر خالص شكرى لجامعة دمشق أن أفسحت صدرها لنا ، ووضعت هذه القاعة تحت تصرفنا . وإلى الملتقى فى أمثال هذه المناسبة الكريمة إن شاء الله .

التوصيات

التوصيات

١ — يعلن المشتركون فى مهرجان الغزالى اغتباطهم بالنجاح الذى حققه المؤتمر، لاتساع نطاق الدول والهيئات المشتركة فيه، وتنوع البحوث التى ألقيت به ، ويرون فى ذلك ما يشجع على زيادة العناية بأعلام الفكر العربى والإسلامى .

٢ — يوصون بطبع كتاب يضم البحوث التى وضعت بمناسبة المؤتمر ، سواء منها ما ألقى وما ضاق الوقت عن الاستماع إليه فضلا عن كلمات الوفود .

٣ — يوصون بتأليف لجنة لنشر مؤلفات الغزالى نشرة علمية محققة .

٤ — يرغبون إلى جامعة الدول العربيـــة أن يعمل معهد المخطوطات التابع لها على تصوير مخطوطات مؤلفات الغزالى ووضعها تحت تصرف اللجنة .

٥ — يوصون مديرية الآثار بدمشق أن تصنع لوحات تذكارية فى الأماكن التى أقام الغزالى بها ، كما يوصون مدينة دمشق بإطلاق اسمه على شارع أو ساحة فيها .

٦ – يتوجهون إلى منظمة اليونسكو بالرغبة فى إيلاء التراث الفكرى العربى والإسلامى عناية أوفر ضمن مشروعها الخاص بالشرق والغرب .

٧ – فى الختام يعربون عن عميق شكرهم للمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية على تنظيم هذا المهرجان والإنفاق عليه وتوفير أسباب نجاحه .

البحوث

التي أرسلها أصحابها ولم تُلقَ في المهرجان



— ٣٣

الدكتور أبو العلا عفيفي

أثر الغزالي

في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أثر الغزالي
في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام

---

١ — يتصل توجيه الغزالي للحياة العقلية والروحية في الإسلام اتصالاً وثيقاً بالانقلاب الروحي الخطير الذي عاناه هذا المفكر المصلح من رجب إلى ذي القعدة من سنة ٤٨٨ هجرية . بل لا نبالغ إذا قلنا إنه كان ثمرة من ثمرات هذا الانقلاب ونتيجة من نتائجه .

كان هذا الانقلاب حداً فاصلا في حياة الغزالي شطرها شطرين : عاش في الشطر الأول الغزالي الفقيه الأصولي المتكلم ، المؤرخ للعقائد والفلسفة ؛ وعاش في الشطر الثاني الغزالي الصوفي الناقد المجدد للدين وعلوم الدين ، الموجه للحياة العقلية والروحية في الإسلام .

ولم يكن ذلك الانقلاب الروحي الذي سجله في دقة وأمانة في كتابه « المنقذ من الضلال » ، سوى مظهر لنفس ثائرة تطلب الخلاص وتنشد اليقين ؛ ولم يكن الغزالي يفكر إلا في مشكلته الخاصة ، فلم يدر بخلده أنه بحل هذه المشكلة قد حل مشاكل غيره من المسلمين ممن وقفوا موقفه من التقليد في طرف ، ومن النظر العقلي في الفلسفة والكلام وأقوال أهل الأهواء والنحل في طرف آخر .

فكما أن الغزالي بعد انقلابه الروحي سار في طريق جديد ، كذلك سار الإسلام بعد الغزالي ، وبفضل مؤلفاته وتعاليمه ، في طريق جديد : لأنه طبع التعاليم الإسلامية والعلوم الإسلامية بطابع خاص لم يزل عنها إلى يومنا هذا .

أظهر إفلاس الفلسفة فى الوصول إلى علم يقينى بحقيقة الألوهية والنبوة ، وبين أن جدل المتكلمين قد يفى بمطلوبهم ، ولكنه غير واف بحاجة من لا يسلم بمقدماتهم ؛ وأظهر بطلان دعوى الباطنية فى تلقى العلم عن إمام معصوم ؛ وقرر أن التصوف — بما فيه من إلهام وذوق — هو الطريق الموصل إلى المعرفة اليقينية وخلاص النفس ، وأن الفلسفة وعلم الكلام والتصوف يجب أن تقوم على أساس من الدين وتتمشى مع أصوله وتعاليمه .

*

٢ — فالغزالى هو الذى ضرب الفلسفة المشائية العربية فى مسائل الإلهيات ضربة لم تقم لها قائمة من بعدها . وكان من نتيجة ذلك أن فقدت هذه الفلسفة استقلالها وأهميتها ، فدخل بعض عناصرها فى الثقافة العامة ، وبقيت منها بقايا ظلت حية فى كتابات الأجيال التالية من المتفلسفين ؛ وفى كتب الكلام والتصوف بوجه خاص .

لهذا لم يلمع فى تاريخ الفكر الإسلامى بعد الغزالى فيلسوف من طبقة الفارابى وابن سينا وأبى بكر الرازى ، ولم يظهر على المسرح الفلسفى الشرقى إلا الملخصون والشراح وكتاب الحواشى والتعليقات الذين لم يتجاوزوا فلسفة المتقدمين . بل لم يلمع من فلاسفة المغرب الإسلامى من يمكن أن نقارنه برجال الطبقة سالفة الذكر : فإن كبار فلاسفة الأندلس والمغرب — مع استثناء ابن رشد الذى أخلص الإخلاص كله لأرسطو فى شروحه وتعليقاته — كانوا عالة على فلاسفة الشرق ، وكانوا منهم بمثابة الأقمار التوابع التى تدور فى أفلاك الكواكب الكبيرة : كابن باجه الذى دار فى فلك الفارابى ، وابن طفيل الذى دار فى فلك ابن سينا .

وبمقدار ما فقدت الفلسفة من عنصر الابتكار والتجديد ، برزت فيها الناحية الشكلية والجدل اللفظى والجمود على الأفكار التقليدية ؛ أو بعبارة أخرى ، ظهر فيها كل الصفات التى امتاز بها تفكير العصر المدرسى .

أما أنها نزلت عن عرشها الذى احتلته زماناً ، فظاهر من موقف رجال الحكم منها ومن كتبها . فبعد أن كان الاتصال بالفلاسفة من الأمور التى يعتز بها سلاطين المسلمين وأمراؤهم ،وبعد أن كانوا يفاخرون بإقامتهم فى قصورهم ، انقلب الحال فأصبحنا نرى الحكام يتبرءون من الفلسفة والمشتغلين بها ، ويأمرون بإحراق كتبهم علناً فى الأسواق ، كما فعل على بن يوسف بن تاشفين بكتب الغزالى لاشتمالها على الفلسفة التى كان يمقتها .

والغزالى هو الذى غير اتجاه مجرى علم الكلام ، ورسم الطريق لعلم كلام جديد لا ينبنى على حكم العقل وحده ، بل يستند إلى العقل والكشف .

وهو الذى قرب الفلسفة وعلم الكلام — كما فهمهما — من عقول أوساط الناس بعد أن كانا قصراً على طبقة خاصة ؛ فقد أحاط الفلاسفة أنفسهم قبل الغزالى بسياج من الأسرار ، واصطنعوا لغة حافلة بالغموض والمصطلحات التى كانت غريبة على اللغة العربية : إما فى بنائها أو فى مفاهيمها الجديدة التى حملتها الفلسفة اليونانية بعد ما نقلت إلى العربية . نعم لم يتحرر الغزالى نفسه من أساليب الفلاسفة ومنهجهم واصطلاحاتهم تمام التحرر فى كثير مما كتب ، وفى كتاب « التهافت » بوجه خاص ، إذ كان لزاماً عليه أن يخاطب الفلاسفة بلغتهم ويحاربهم بأسلحتهم .

كل هذه مسائل نشير إليها الآن إشارة إجمالية ، وستتضح لك معانيها فى عرض تفصيلى خلال هذا المقال .

*

٣ — وكما يصح أن نسمى الانقلاب الروحى الذى عاناه الغزالى « إحياء » وبعثاً جديداً لنفسه ، كذلك يصح أن نسمى الحركة الانقلابية التى قام بها فى العلوم الدينية والحياة الدينية الإسلامية « حركة إحياء » أيضاً : لأنه بث فيها جميعها روحاً جديدة وبعثها بعثاً جديداً . ولا عجب أنه لخص موقفه من الدين والعلوم الدينية بأنه موقف « إحياء » عند ما أطلق هذا الاسم على كتابه

العظيم الذى شرح فيه اتجاهه الجديد فى جميع نواحيه ، وأصاب الهدف الرئيسى الذى رمى إليه بهذه الكلمة الواحدة : « الإحياء » : وإن كان وصف « الإحياء » يمكن إطلاقه على معظم مؤلفاته — إن لم نقل عليها كلها — إذ أن فكرة الإحياء كانت مستولية عليه وهو يكتب فى كل علم من العلوم ، أو يعالج أية مسألة من مسائل الدين ؛ وكان همه العودة بالحياة الإسلامية وبالفكر الإسلامى إلى سابق عهدهما ؛ فطالب بأن تسود فى هذه الحياة وهذا الفكر نفس الروح التى سادت فى الإسلام وكونت مقوماته فى عهده الأول .

ومعقد الطرافة فى هذه الحركة الإحيائية أن الغزالى أضفى على العلوم الدينية الإسلامية من تجاربه الصوفية العميقة ، ومن فهمه للدين فهماً جديداً على أساس صوفى ؛ ولكنه لم يبتدع ولم يبتكر علوماً جديدة لم يسبق إليها ، وإنما عالج العلوم الإسلامية علاجاً جديداً فى فترة من فترات ركودها ، ونفخ فيها من روحه القوية ، ومما أفاض الله عليه من نفحات . فهو أشبه ببستانى ألفى شجر بستانه ذاوياً ذابلا ، وكان يوماً ما ناضراً يانعاً ، فعرف موطن الداء وتعهد الشجر تعهد مجرب خبير ، فإذا هو يورق ويزدهر ويثمر من جديد ، ولكنه ازدهار وإثمار يظهر فيهما طابع البستانى وخبرته وحكمته .

*

٤ — وأول ما اتجه الغزالى إلى النظر فيه بعد ما أفاق من انقلابه الروحى كفاية العقل الإنسانى فى فهم أسرار الوجود وحقيقة الدين . لم يكن لهذا الانقلاب الروحى أثره فى موقف الغزالى من الدنيا والزهد فيها وحسب ، بل فى موقفه من العلوم جميعاً ، ومن العقل الذى هو أداة تحصيل العلوم .

أيقن أن العقل البشرى المجرد — بوسائله وأدواته ومقولاته — عاجز عن إدراك الحقائق الكبرى الثابتة ، وعن تحصيل العلم اليقينى الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولا يتطرق إليه الشك واحتمال الخطأ . وأدرك الفرق الجوهرى بين العلم الذى يصل إليه العقل بالنظر والدليل ، والعلم الذى

ينكشف بالتجربة وفى التجربة عن طريق الذوق المباشر . بعبارة أخرى : أدرك الفرق بين المنهج الفلسفى والمنهج الصوفى : الفلسفة التى ترى الشىء ونقيضه ، وتدلل على صدق كل منهما بأدلة متعادلة الرجحان : الفلسفة التى لا تولد إلا الشك وبلبلة الفكر ، والتجربة الصوفية التى تنكشف فيها المعرفة عن طريق الإلهام والإلقاء الإلهى فى الروع الإنسانى. فلم يبق للعقل عنده من قيمة إلا أنه أداة يمكن أن تستخدم فى تحطيم الثقة بنفسها .

هكذا كشف الغزالى الغطاء عن وجوه الفلاسفة وفضح أباطيلهم وأزال الهالة التى كانت تحيط برءوسهم ؛ فإن الفلسفة لا تعدو — فى نظره — أن تكون أسلوباً من أساليب الفكر ، وكل أسلوب فكرى قابل للنقد والرفض أحياناً بأساليب الفكر ذاتها . ولذا رأى أن أية فلسفة ميتافيزيقية تحاول الوصول إلى الحقيقة عن طريق الفكر وحده ، لا بد أن تبوء بالفشل ؛ وأنه لا بد من نور الإيمان إلى جانب نور العقل : أى لا بد من أن يلتقى العقل والوحى : ولا بد من العودة لمذهب السلف .كانت هذه النزعة اللاأدرية تطوراً كاملا لمذهب الأشاعرة المتأخرين — ومنهم الغزالى . فهو يمثل فى دفاعه عن مذهب السلف وأهل السنة المرحلة الثانية ، حيث مثل الأشعرى وأتباعه المرحلة الأولى فى دفاعهم عن هذا المذهب بطريقتهم الجدلية .

ولما أدرك الغزالى أن العقائد الإيمانية لا يمكن البرهنة عليها بأساليب الفلاسفة وأدلة نظار المتكلمين ، بل بالنور الذى يقذفه الله فى قلب المؤمن ، كان ذلك تحولا فى مجرى حياته الروحية : تحولا من المنهج العقلى إلى المنهج النفسى التجريبى : من النظر فى المقدمات واستخلاص النتائج إلى النظر فى قرار النفس بعد تصفيتها وتطهيرها بالرياضات والمجاهدات ، ثم إجماع الهمة وتوحيد القصد إلى الله . وكان هذا التحول انتقالا من الفكر إلى الإرادة ، إذ الإرادة أبرز عناصر التجربة ، والمعرفة الذوقية التى تنكشف بها حقائق الوجود وأسرار الألوهية والربوبية لا يتوصل إليها عن طريق الفكر بل عن طريق الإرادة التى هى أخص مظاهر التجربة الصوفية . فى هذه التجربة

يحقق الصوفى وجوده ، ويتحقق من وجود ربه . والغزالى لا يقول كما قال ديكارت « أنا أفكر وإذن فأنا موجود » ، بل يقول كما قال الصوفية من قبله ومن بعده : « أنا أعالج تجربة روحية : أنا أتذوق معرفة : أنا أريد ، وإذن فأنا موجود ، والله الذى يتجلى لى فى حال وجدى وإقبالى عليه واتصالى به موجود » .

*

٥ — وقد تفرع عن موقف الغزالى من العقل والتجربة الروحية مواقف أخرى وقفها من العلوم العقلية التى تحاول فهم الدين أو تدعيم أصوله ، بل ومن الدين نفسه ؛ جوهر الدين وما يجب أن تكون عليه الحياة الدينية .

لم يرض عن علم الكلام من حيث هو وسيلة من وسائل الإقناع الدينى : لأنه لا يؤدى إلى علم يقينى تطمئن إليه النفس . هذا العلم — على حد قوله —

« واف بأغراض أصحابه غير واف بأغراض من لا يرضى عن العلم اليقينى بديلا » .

فهو علم لا يقنع بقضاياه إلا المسلّم بالعقائد ابتداء . أما المنكر لها فلا غناء له فيه . لذلك قاوم الغزالى الاتجاه الذى ساد أوساط المتكلمين من جعل الإيمان سلسلة من العقائد المبرهنة ، آخذاً بالمبدأ القديم القائل إن الإيمان الصحيح إيمان العجائز : وذلك لأن الإيمان القائم على الدليل العقلى يمكن هدمه بدليل عقلى معارض . ولذا نرى نظار المتكلمين لا يكادون يجمعون على فهم مسألة واحدة من مسائل العقائد لاختلاف أساليب تفكيرهم وأدلتهم .

وفى كتاب « إلجام العوام عن علم الكلام » ، عارض الغزالى فى اشتغال عوام المسلمين بصناعة الكلام والجدل فى الدين ، ودعا إلى أن دين العامة تجب حماية الدولة له ، وأن يترك على سذاجته وصفائه ، لا تعكره إشكالات

الجدليين ولجاجاتهم اللفظية وتعقيداتهم العقلية . يقول :

« إذا تركنا المداهنة ومراقبة الجانب ، صرحنا بأن الخوض في « الكلام » حرام لكثرة الآفة فيه إلا لأحد شخصين : رجل وقعت له شبهة ليست تزول عن قلبه بكلام قريب وعظي ولا بخبر نقلي . والشخص الثاني كامل العقل راسخ القدم في الدين ثابت الإيمان بأنوار اليقين ، يريد أن يحصل هذه الصفة ليداوي بها مريضاً إذا وقعت له شبهة ، وليفحم بها مبتدعاً إذا نبغ (أي ظهر) وليحرس بها معتقده إذا قصد مبتدع إغواءه . فإذا حصّل هذه الصفة كان ذلك من فرض الكفايات . والإيمان الراسخ على الحقيقة هو إيمان العوام الحاصل في قلوبهم من الصبا بتواتر السماع . . . وتمام تأكده (أي تأكد الإيمان) بلزوم العبادة والذكر : فإن من تمادت به العبادة إلى حقيقة التقوى وتطهير القلب من كدورات الدنيا ، وملازمة ذكر الله دائماً ، تجلت له أنوار المعرفة ، وصارت الأمور التي كان قد أخذها تقليداً عنده كالمعاينة والمشاهدة . و « الكلام » المستفاد من الدليل الكلامي ضعيف جداً ، مشرف على الزوال بكل شبهة » .

وعلى هذا يرى الغزالي أن الإيمان وما يتفرع عنه من أصول اعتقادية يؤخذ أخذاً بالتواتر والسماع ؛ وإنما تتجلى الحقائق الإيمانية وترسخ العقائد نتيجة لتطهير القلب ودوام ذكر الله ؛ وبذلك يصبح ما أخذ بالتقليد مشاهداً معايناً .

وقد لاحظ الغزالي نوعاً من التعصب الديني ونزعة قوية عند المتكلمين نحو اتهام الغير ، فدافع في كتابه « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » ضد اتهام الخلق بالكفر جزافاً وعلى غير أساس سوى الاختلاف في الرأي . وقد شاع الاتهام بالزندقة في أوساط كثيرة عند المسلمين حتى لم يكد يسلم منه أحد : فإن لم يكن اتهام صريح فلا أقل من التجريح . أما الغزالي فطالب

المسلمين بنزع الغل والحقد من نفوسهم ، والتخلص من التعصب الديني الأعمى ، كما طالبهم بالاستبصار والنظر قبل الحكم على معتقدات الآخرين ، وبألا يحجروا رحمة الله التي وسعت كل شيء .

فمن الخطأ في نظره تكفير من يخالف مذهباً كمذهب الأشعري ، « وإلا فبأي ميزان يقدر المتهم درجات الفضل بحيث يلوح له أنه لا أفضل في الوجود من متبوعه » .

ومن الخطأ تكفير إنسان لأنه أوّل نصاً بمعنى يخالف تأويل الآخر :

« فإن كل من نزّل قولا من أقوال صاحب الشرع على درجة من درجات التأويل المستساغة ، فهو من المصدّقين . »

ومن الخطأ تكفير إنسان في أمر لا يتعلق بأصل من أصول العقائد .

ويجب على المسلم أن يكف لسانه عن أهل القبلة ما أمكنه ، ما داموا يقولون لا إله إلا الله ، محمد رسول الله .

أما الكفر الحقيقي فهو تكذيب الرسول عليه السلام في شيء مما جاء به ؛ والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به .

توضح هذه الفقرات موقف الغزالي من تزمت المتكلمين وتعصب بعضهم ضد بعض ؛ ولكن طائفة من المتكلمين كانت أشد إسرافاً وغلواً في تعصبها وتزمتها فحكمت بالكفر على عوام المسلمين لعدم إلمامهم بعلم الكلام والعقائد الدينية المبرهنة . هؤلاء ضيقوا رحمة الله وجعلوا الجنة وقفاً على شرذمة قليلة من المتكلمين .

ويبدو موقف الغزالي من التسامح الديني ، بل من الدين نفسه ، واضحاً في قوله :

« ومن اعتقد أن طريق الإيمان « الكلامُ » والأدلةُ المجردة والتقسيمات المرتبة فقد أبدع جد الإبداع ، بل الإيمان نور يقذفه الله في قلوب عباده وهبة من لدنه . . . ثم متى نقل عن النبي

صلى الله عليه وسلم ، أو الصحابة ، أنهم أحضروا أعرابياً أسلم وقالوا له : الدليل على أن العالم حادث أنه لا يخلو من الأعراض ؛ وما لا يخلو من الأعراض فهو حادث ؛ وأن الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة زائدة على الذات : لا هى هو ولا هى غيره ... إلى غير ذلك من رسوم المتكلمين ؟ » .

فالغزالى هنا لا يضيق بموقف التعصب عند المتكلمين وحسب ، بل بموقفهم من الدين وفهمهم الإيمان بأنه أشكال وأوضاع وأدلة وبراهين. إن ضيقه ينصب على شكلية الدين ورسومه ، كما أن دعوته تتجه نحو جوهر الدين وحقيقته .

*

٦ — ومنذ عصر الغزالى تحقق النصر نهائياً لمذهب الأشاعرة الكلامى ، وأصبح المذهبَ السائد فى الشرق العربى . لم يكن لهذا المذهب الصدارة قبل ذلك ، ولم ينتشر فى المغرب إلا بفضل ابن تومرت مهدى الموحدين المتوفى سنة ٥٢٤ ؛ وقد ظل زماناً يحيط بأهله الشك والغموض وتقاومه الحنابلة كلما سنحت لهم فرص المقاومة . أما المعتزلة فلم يعد لتعاليمهم أثر يذكر فى مقاومة المذهب الأشعرى لزوال سلطانهم على العقول منذ زمن بعيد .

والواقع أن انتعاش المذهب الأشعرى بعد كل ما أصابه من محن قد بدأ باستيلاء السلجوقيين على بغداد سنة ٤٤٧ وانتصارهم لمذهب أهل السنة ؛ فقد كانت مدرسة بغداد (النظامية) التى أسسها الوزير نظام الملك (المتوفى سنة ٤٥٩) والتى كان الغزالى أحد أساتذتها ، إحدى المدارس الكثيرة التى أنشأها السلجوقيون لهذه الغاية . وعند ما تولى صلاح الدين الأيوبى (المتوفى سنة ٥٨٩) الحكم ، جرى على النهج نفسه ؛ وكذلك جرى أخلافه ، فانتصروا جميعاً للمذهب السنى ضد المذهب الشيعى ، ومكنوا لتعاليم الأشاعرة من القضاء على كثير من الآثار التى خلفها العهد الفاطمى عن طريق الدعوة

الشيعية وتعاليمها . وقد أثر عن صلاح الدين أنه أسس مدرستين دينيتين فى مصر على غرار المدرسة النظامية ببغداد ، كانت إحداهما بالإسكندرية والثانية بالقاهرة ، لينافس بهما الأزهر ، وهو المعهد الفاطمى الكبير الذى تركز فيه التعليم الشيعى فى مصر إلى ذلك العهد .

وسرعان ما أثمرت تعاليم الغزالى ومنهجه فى معالجة مسائل علم الكلام فى الشرق الإسلامى برمته . أما فى الغرب فقد تعثرت ولقيت مقاومة عنيفة ردحاً من الزمن .

ففخر الدين الرازى المفسر الكبير (المتوفى سنة ٦٠٦) يعتبر بحق تلميذاً وتابعاً للغزالى ؛ وتفسيره العظيم عليه مسحة من طابع الغزالى الصوفى كما أن شروحه على كتب ابن سينا كالإشارات وعيون الحكمة ، تحمل نفس الطابع الهجومى ونفس المنهج اللذين امتاز بهما الغزالى فى مهاجمته الفلاسفة وتسفيه آراءهم ، ثم انتصاره نهائياً للمذهب الأشعرى وما هو مقرر من أصول العقائد الدينيـــة .

*

٧ — نظر الرازى — كما نظر غيره من متكلمى عصره — إلى الفلسفة الإلهية نظرته إلى مذهب المعتزلة وغيره من مذاهب « المبتدعة » باعتبارها أداة فاشلة فى تحصيل العلم اليقينى . أما الفلسفة الحقة — فى نظره — فهى علم الكلام على نحو ما قرره ، وهو مزيج من نظريات الأشاعرة وبعض النظريات الفلسفية القديمة التى لا تتعارض مع أصول العقائد — لا سيما النظريات السيكولوجية والسياسية والأخلاقية . وقد استغلت هذه النظريات فى نصرة العقائد الدينية على نحو زادها عمقاً وغناء . ظهر هذا المزيج الكلامى الفلسفى فى مؤلفات الرازى نفسه ، وكان أشد ظهوراً فى مؤلفات البيضاوى (المتوفى سنة ٦٨٥) ومن بعده بقرن تقريباً فى مؤلفات عضد الدين الإيجى (المتوفى سنة ٧٥٦) فى كتاب « المواقف » الذى يعد أكبر موسوعة عربية فى علم

الكلام المدرسي : ففى هذا الكتاب وفى « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » للرازى بحوث ضافية فى مسائل علم الكلام ، ممزوجة بالفلسفة الطبيعية وفلسفة ما بعد الطبيعة ، يتناولها الكاتبان بأسلوب نقدى دقيق ، ويرفضان منها ما له مساس بأصل من أصول العقائد ، ويرتضيان ما يمكن أخذه مقدمات لتدعيم هذه العقائد ، والبرهنة على صدقها ، مع شرح مفصل لأقوال بمختلف الفرق الكلامية ، ومناقشة هذه الأقوال والرد عليها إذا اقتضى الأمر رداً ؛ ثم تقرير المسائل بما يتفق والمبادئ العامة التى قال بها الأشاعرة .

وممن نحا هذا النحو أيضاً من المتأخرين سعد الدين التفتازانى (المتوفى سنة ٧٩١) وكان عالماً مبرزاً فى علم الكلام والتفسير .

ولكن علم الكلام الذى بلغ ذروة نضجه التأليفى فى القرون الثلاثة التى أعقبت الغزالى — وكان هذا النضج بفضل الغزالى وتوجيهه — هبط بعد ذلك من تلك المكانة العالية ، وأصبح مجرد أداة مدرسية للذب عن العقائد الإيمانية والرد على المبتدعين ، وزالت قيمته الفلسفية مع مرور الزمن .

وقد أدرك بعض المتأخرين كابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨) أن الوصول إلى معرفة الله وصفاته أمر لا يحصله علم الكلام كما لا تحصله الفلسفة : لأن أداتهما النظر العقلى ؛ والنظر العقلى قاصر عن أن يدرك الله تعالى فى وحدته وصفاته لأنهما فوق طور العقل . وهذا بعينه موقف الغزالى .

وهكذا ينتهى التفكير الدينى فى الإسلام فى القرن التاسع إلى ما به ابتدأ : أعنى التسليم بما جاء به الشرع فى أمور العقائد — على النحو الذى جاء به من غير بحث فى « كيف » أو « لماذا » . وهذه نهاية أدى إليها موقف الغزالى من الفلسفة ومن علم الكلام الفلسفى .

*

٨ — ظهر مما تقدم كيف صد الغزالى المسلمين عن البحوث المجردة العقيمة — فلسفية كانت أم كلامية — فى مسائل الإلهيات ، وكيف وجههم

إلى ضرورة النظر من جديد فى كتاب الله وسنة رسوله : وهما ينبوع الإسلام الأول ؛ وكيف اعتبر هذا النظر الفقه الحقيقى فى الدين : لأن الدين ليس مجموعة من أقوال الغابرين ، ولا هو طائفة من القضايا المبرهنة ، بل هو تفسير روحى لنصوص القرآن والسنة ، صادر عن خبرة ذوقية نابعة من الذات الإنسانية نفسها .

كان لهذا الموقف أثره فى توجيه الغزالى للإسلام نحو حياة روحية عملية هى حياة الزهد والتصوف . ولذلك أحيا من جديد فكرة الخوف من الله ومن عذاب الآخرة ، لأن الخوف عامل قوى من عوامل الزهد فى الدنيا والرجوع إلى الله . والقرآن صريح فى موقفه من الدنيا وزخرفها ، وفى وصفه لأهوال الجحيم — ذلك الوصف الذى كان له أثره فى روع أتقياء المسلمين الأوائل ، وفى زهدهم وتقواهم فى زمن كانت العاطفة الدينية فيه غضة قوية . ولكن الإقبال على الدنيا والانغماس فى ملاذها أضعفا من قوة هذه الحساسية الدينية ، وبعثا فى النفوس الكثيفة نوعاً من التحدى لله والتمرد عليه بدلا من الخوف منه .

وكان للغزالى الفضل فى إحياء التصوف السنى وإشاعته فى أوساط عامة المسلمين ، وبذلك حل السلام والوئام بين الصوفية والفقهاء محل العداوة التى استحكمت قروناً عديدة . مزج تعاليم الصوفية بتعاليم الإسلام ، وفسر تعاليم الإسلام فى ضوء المعانى الصوفية ، واستخلص من هذا المزيج ديناً صوفياً ، أو تصوفاً دينياً ؛ فعمق من روحانية الإسلام فى العقائد والعبادات والمعاملات ، بعد أن كاد الإسلام يصبح هيكلا خالياً من الروح على أيدى الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة .

ولم يبتدع الغزالى تصوفاً جديداً ، وإنما أحيا التصوف القديم وطالب بالعودة إلى تعاليم أعلام التصوف الأوائل أمثال الجنيد والمحاسبى والمكى ومن على شاكلتهم . وكانت دعوته فى هذا الاتجاه صدى لدعوة أبى القاسم القشيرى الذى توفى قبله بنحو نصف قرن .

لقد منى التصوف منذ نشأته بالدخلاء والأدعياء وأصحاب البدع .
وظهر فيه فى بعض أدوار تطوره من دعا إلى نوع من الإباحية برفع التكاليف الشرعية ، وبما سموه « بالحقيقة » فى مقابل « الشريعة » أو الأخذ بباطن الشرع فى مقابل مجرد الإذعان لظاهره . يدل على ذلك الصيحة المدوية التى صاحها أبو القاسم القشيرى فى مطلع رسالته ، ينعى فيها على الصوفية انحلالهم وتنكبهم طريق أسلافهم . فلما جاء الغزالى لقيت هذه الصيحة صدى فى نفسه وظهر أثرها فى تآليفه التى واءم فيها بين تعاليم كبار الصوفية وتعاليم الإسلام . – لا سيما كتابه « الإحياء » الذى يعتبر بحق إحياء لا للعلوم الدينية وحسب ، بل وللروح الدينية الإسلامية والعاطفة الدينية السليمة .

*

٩ – غزا التصوف – بفضل مجهودات الغزالى وما أوتى من قوة الشخصية – أوساط أهل السنة كما قلنا . ولكن على الرغم من انتشار التصوف السنى الذى سيطر على نفوس الكثيرين من المسلمين ، وكان العامل الأكبر فى تشكيل حياتهم وسلوكهم الدينى والأخلاقى ، ظهرت تيارات صوفية مغايرة ، مصطبغة بصبغة فلسفية ، وفيها الكثير من الأفكار الشيعية وتعاليم الإسماعيلية الباطنية ، والحرية غير المشروعة أحياناً فى فهم أصول الدين وأحكامـــه .

أما النوع الأول فيمثله كبار المشايخ أصحاب الطرق الصوفية ابتداء من القرن السادس الهجرى ، أمثال عبد القادر الجيلانى (المتوفى سنة ٥٦١) وشهاب الدين أبى حفص السهروردى (المتوفى سنة ٦٣٢) وأبى الحسن الشاذلى (المتوفى سنة ٦٥٦) وتلميذه أبى العباس المرسى وابن عطاء الله السكندرى تلميذ أبى العباس ، وغيرهم . ولم يكن التصوف عند هؤلاء مجرد طريق يرسم السلوك إلى الله ، ولا مجرد مجموعة من التعاليم النظرية والعملية يسترشد بها السالك فى اعتقاداته وعباداته ، بل كان فوق هذا وذاك نظاماً

اجتماعياً وأخلاقياً يتربى فى ظله المريدون ، ويتثقفون به ثقافة دينية وأخلاقية .
وكان مركز هذه الثقافة الزوايا والربط التى كانت بمثابة المدارس التى يتلقى فيها المريدون أصول دينهم ويقومون فيها بفرائض العبادات وواجبات الرياضة الروحيــة .

وليس من شك فى أنه كان لتوجيه الغزالى للتعاليم الصوفية توجيهاً سنياً أكبر الأثر فى ظهور هذه الطرق وذيوعها فى العالم الإسلامى ، كما أنه مما لا شك فيه أن الغزالى ظل محتفظاً بعقيدته وسنيته طوال حياته ، ففرق بين الحق والخلق : الله والعالم : القديم والحادث ، المؤثر والأثر بقوله : « ليس فى الوجود إلا الله وآثاره ، والكون كله من آثاره » وبذلك أغلق الباب نهائياً فى وجه « وحدة الوجود » القائلة ليس فى الوجود إلا الله .

وأما النوع الثانى فتزعمه الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى (المتوفى سنة ٦٣٨) وشرف الدين عمر بن الفارض الشاعر الصوفى المصرى (المتوفى سنة ٦٣٢) وشهاب الدين يحيي السهروردى الحلبى (المتوفى سنة ٥٨٧) وجلال الدين الرومى مؤسس طريقة المولوية (المتوفى سنة ٦٧٢) . بذلك ساد فى العالم الإسلامى نوعان من التصوف : التصوف السنى الشائع فى أوساط أصحاب الطرق ، والتصوف الإشراقى الثيوزوفى المنصبغ بصبغة وحدة الوجود .
ويغلب على النوع الأول الصبغة العملية وبساطة التعاليم — وكان هذا سر ذيوعه بين العامة — كما يغلب على الثانى الصبغة النظرية والتعقيد — ولهذا كان قصراً على الخاصة الذين كانوا على حظ غير قليل من الثقافة الفلسفية .

*

١٠ — على أن أثر الغزالى لم يكن قاصراً على إحياء التصوف السنى وربط تعاليمه بتعاليم الإسلام ، بل ظهر ذلك الأثر فى صورة أوضح فى المعجم الفلسفى الصوفى الذى خلفه فى مؤلفاته الصوفية . فقد كتب « الإحياء » و « الرسالة اللدنية » و « المقصد الأسنى » و « مشكاة الأنوار » وغيرها ، وهو ملم إلماماً

يكاد يكون تاماً بالتراث الفلسفى والصوفى الذى خلفته العبقرية الإسلامية إلى عهده ، وخلفته العبقرية اليونانية من قبل . وهو وإن عارض الفلاسفة فى بعض أقوالهم فى الإلهيات ، وصب عليهم جام غضبه ، منغمس إلى قمة رأسه فى نواحى الفلسفة الأخرى المتصلة بالدراسات السيكولوجية ، والإبستمولوجية والجمالية ؛ وكتبه غاصة بالمصطلحات الفلسفية التى نقلها العرب عن أفلاطون وأفلوطين ورجال الأفلاطونية الحديثة المتأخرين : يستعملها إما فى معانيها الأصلية أو يفسر فى ضوئها اصطلاحات وعبارات وردت فى القرآن والحديث . وبذلك كان له الفضل فى إذاعة معجم فلسفى صوفى كامل ، ظهر فى الكتابات الصوفية منذ عهده .

وأغلب الظن أنه لم يعرف المعجم الفلسفى فى أصوله اليونانية ، وإنما عرفه عن طريق الفلاسفة الإسلامية أمثال الفارابى وابن سينا وكتاب « أثولوجيا » المنسوب خطأ إلى أرسطو ، وهو فى الحقيقة خلاصة لبعض فصول كتاب التساعيات لأفلوطين الإسكندرى . بل لعل هذا الكتاب أكبر معين استمد منه الغزالى اصطلاحاته الفلسفية هو ورسائل إخوان الصفا .

أما المصطلحات الصوفية البحتة فقد استمدها الغزالى من كتب مؤلفى الصوفية الأوائل أمثال الحارث المحاسبى وأبى طالب المكى وأبى القاسم الجنيد وأبى بكر الشبلى وأبى عبد الرحمن السلمى وأبى القاسم القشيرى . أضف إلى ذلك المصطلحات التى استمدها من القرآن والحديث والفقه وعلم الكلام .

خلف الغزالى هذه الثروة الضخمة فى مؤلفاته الصوفية ، وغير الصوفية ، وحدد معانيها وطرق استعمالها بما يتفق وتعاليم الإسلام ، فكانت مرجع الكتّاب الذين ألفوا فى التصوف السنى من بعده . بل لقد استأثر معجم الغزالى الفلسفى الصوفى بالسلطان فى ميدان التصوف إلى أن زاحمه معجم فلسفى صوفى آخر وضعه الشيخ محيى الدين بن عربى ومدرسته ابتداء من القرن السابع الهجرى .

*

١١ — وعلى الرغم من أن الغزالى كان فقيهاً ممتازاً وأصولياً مرموق المكانة ، فقد أنزل الفقه من المكانة السامية التى كان يحتلها من بين سائر العلوم ، وجعله خادماً للتصوف وتابعاً له : إذ الفقه علم يبحث فى ظاهر أحكام الشريعة التى تجرى على الجوارح ، والتصوف علم يبحث فى باطن أحكام الشريعة وما لهذه الأحكام من آثار .

وقد كان موقف الغزالى من الفقه امتداداً لموقف وقفه من قبله رجال التصوف فى نزاعهم الطويل مع الفقهاء : وإن كان موقف الغزالى أدنى إلى الاعتدال من موقف الكثيرين من أسلافه .

لقد وجد الحقيقة التى كان ينشدها فى الطريق الصوفى ، ولكن لم تصرفه هذه الحقيقة عن اتباع الشريعة ، ولا حولته عن عقيدة السلف ، بل ظل مستمسكاً بتقديس الشرع وأتباعه . نظر إلى الشريعة نظرته إلى الأساس وإلى الحقيقة نظرته إلى ما يبنى على الأساس . الشريعة طريق والحقيقة غايته : الشريعة عبادة المعبود والحقيقة شهوده ؛ وليس بين الشريعة والحقيقة منافاة كما يتبادر إلى ضعاف العقول من الصوفية ، يدل على هذا قول الغزالى فى الإحياء :

« من قال إن « الحقيقة » تخالف « الشريعة » ، والباطن يخالف الظاهر ، فهو إلى الكفر أقرب . وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصولة . فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق . فالشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده . والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قدر وأخفى وأظهر » .

فكأن « الحقيقة » فى نظر الغزالى تأييد — عن طريق الشهود — لما ورد فى ظاهر الشرع . فالشريعة تدعوك إلى القيام بأعمال العبادة ، والحقيقة

تشهدك معانى الألوهية وتصرف الحق فى الكون ، وتوقفك على ما خفى من أسرار القضاء .

*

١٢ - وقد تعدى أثر الغزالى الفلسفى والدينى البيئة الإسلامية إلى البيئتين اليهودية والمسيحية ، فتأثر به من مفكرى اليهود ابن ميمون وجودا ها ليفى وإبرهيم بن عزرا وإبرهيم بن داود وغيرهم ؛ وتأثر به من مفكرى المسيحية القديس توما الأكوينى وبسكال وغيرهما . ولكن تفصيل الحديث فى هذا المجال لا يدخل فى نطاق هذا المقال .

أما تأثيره فى الحياة العقلية والروحية فى الإسلام خاصة ، فيمكن وصفه بأنه إحياء للدين وعلومه وعودة بالإسلام إلى أصوله الأولى ومنابعه الصافية ، ورفع لفهم الدين إلى مستوى روحانى لا عهد للفقهاء والمتكلمين والفلاسفة به . هذه هى رسالة التصوف : وقد اضطلع بها الغزالى على أكمل وجه فاستحق عن جدارة مركز الصدارة بين أئمة الصوفية والمصلحين الدينيين . ولا تقاس عبقرية هذا الرجل وآثاره بما أحدثه من تغيير فى الفكر الإسلامى وحده ، بل إن له مكانته - التى لا يجحدها إلا منافق أو مكابر - فى تاريخ الفكر الإنسانى العام .



— ٣٤

الأستاذ عبد الحميد حسن

منهج الغزالي في البحث عن الحق


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

منهج الغزالى فى البحث عن الحق[1]

الحق أحق أن يتبع ، وبه نزل القرآن الكريم «وبالحق أنزلناه وبالحق نزل» ويجب أن نتجه إليه فى حياتنا ، وإذا سلكت الإنسانية طريقه سعدت وعم شعوبها الوئام والاطمئنان .

فأى الطرق نسلك لنصل إلى الحق ؟ وبأى معيار نقيسه ؟ وهل نصل إلى الحق بالظن ؟

بهذه المباحث شغل المفكرون ، وإليها اتجه من أرادوا معرفة الطريق القويم للحق الصريح الواضح السليم .

وقد لجأ الناس فى مختلف عصور الثقافة إلى طرائق مختلفة فى البحث عن الحق : فمنهم من جد بهم العزم وصدقت منهم النية ، ومنهم من لج بهم العثار والتوى القصد ، ومنهم من كفى نفسه عناء البحث وقنع بتقليد غيره أو باتباع ما درج عليه من قبله دون تمحيص .

وللغزالى فى البحث عن الحق جولات سار فيها يبغى الوصول إلى أقوم الطرق للمعرفة الصحيحة وللحق اليقينى . ومن أجل الوصول إلى الحق ألف ما ألف من كتب ، ومن أجله هام فى فجاج الأرض يبتغى الوسيلة إلى الهداية إلى أرشد سبيل ، ومن أجله تبتل إلى الله تاركاً الدنيا وزخرفها ، معتكفاً فى دمشق فى مسجدها الأموى ، وفى بيت المقدس فى مسجد الصخرة ، ومن أجله استسلم للشك فى مراحله الهادئة والعنيفة ، ومن أجله ناضل الفلاسفة وفند كثيراً من آرائهم ، ومن أجله رسم المنهج الذى يعتقد أنه يوصل إلى الحق الخالى من الظنون .

فكر الغزالى فى الوسيلة التى يصل بها إلى الحق ، وقلب وجوه الرأى ، واستعرض طرق البحث التى سلك سبيلها من سبقوه من المفكرين والباحثين . فبدأ يطرق باب الحواس لعله يجد فيها طريقاً يوصل إلى ما ينشد . وإنا ندع الغزالى يحدثنا عما جال فى نفسه فيقول (فى كتاب المنقذ) :

« فقلت فى نفسى إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ، فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، فأقبلت بجد أتأمل المحسوسات والضروريات ، فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات . ومن أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه ساكناً غير متحرك ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار ، فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات .

فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل فى حكمه » .

ثم يضرب لذلك مثلا بما نراه فى المنام ،وبعد أن نستيقظ نعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتنا ومعتقداتنا أصل . ثم يقول :

« فلما خطرت لى هذه الخواطر حاولت لذلك علاجاً ، فأعضل الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة ، حتى عادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك هو مفتاح أكثر المعارف » .

يتجه الغزالى بعد ذلك إلى الفرق المختلفة التى كانت معروفة إلى عصره ، فيسلط عليها نظره الفاحص الناقد الممحص ، فيقول :

« اعلموا — أحسن الله إرشادكم وألان للحق قيادكم — أن اختلاف الخلق فى الأديان والملل ، ثم اختلاف الأمة فى المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق ، بحر عميق غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون . ولم أزل فى عنفوان شبابى ، وقد أنافت السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، لا أغادر باطنياً ولا ظاهرياً ولا فلسفياً ولا متكلماً ولا صوفياً ولا متعبداً ولا زنديقاً . . وكان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى من أول أمرى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت علىّ العقائد الموروثة » .

بعد ذلك يبحث فى مختلف الفرق ، وهم : المتكلمون ، والباطنية ، والفلاسفة ، والصوفية .

١ — أما علم الكلام فيقول عنه الغزالى : « صادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودى » ، فمقصود علم الكلام هو حفظ العقيدة من الشكوك على إنسان نشأ مسلماً ، أما مقصود الغزالى فهو إدراك الحقيقة الدينية إدراكاً يؤيده العقل ، حتى تكون فى درجة العلم الرياضى دقة ووضوحاً ، فلم يكن الكلام لدائى شافياً ، ولم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة ، لأن المتكلمين اعتمدوا على مقدمات اضطرهم إلى التسليم بها التقليد أو الإجماع أو مجرد القبول .

٢ — وأما الباطنية فهم الذين يدعون أنهم يقتبسون من الإمام المعصوم .

٣ – ثم يتجه إلى الفلاسفة فيراهم أصنافاً وهم :

ا – الدهريون : الذين يقولون بقدم العالم .

ب – الطبيعيون : الذين رأوا عجائب صنع الله ، ولكنهم ذهبوا إلى أن النفس تموت .

حـ – الإلهيون : ويرى الغزالى زيغهم وإنحراف عقائدهم هم وأشياعهم .

ثم ينظر فى علوم الفلاسفة نظرة المنصف الذى يعترف بما لكثير من نواحى هذه العلوم من فائدة وصدق وسلامة من منافاة للدين ، فيقرر أنه إذا كان قدر من الصواب ممزوجاً بباطل الفلاسفة فلا ينبغى هجر الصواب لأنه أتى من مبطل . وفى ذلك يقول :

« فإذا كان ذلك الكلام معقولا فى نفسه مؤيداً بالبرهان ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلماذا ينبغى أن يهجر وينكر ؟ »

وإنا لنرى بصفة عامة فى جملة آراء الغزالى فى الفلسفة والفلاسفة ما يبين أن تعاليم الإسلام لا تنافى البحث الحر ، ولا محاولة التوفيق بين الوحى والعقل وبين العقيدة والحكمة وبين الدين والفلسفة ، (ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً) .

ويقسم الغزالى علوم الفلاسفة إلى :

١ – رياضية : ويرى أن دقة براهينها تحمل على الاعتقاد فى الفلاسفة .

٢ – ومنطقية : ويرى أنه لا يتعلق بها شىء من الدين ، فهى نظر فى وسيلة الفكر فى المعقولات .

٣ – وطبيعية : ويرى أنها بحث فى العالم وما فيه ولا يأباها الدين .

٤ – سياسية : وهى ترجع إلى أمور الدنيا .

٥ – خلقية : ويرى أنهم أخذوها من الصوفية وشرحوها بكلامهم لحصر صفات النفس وأجناسها وأنواعها .

٦ — إلهية : وأمام هذا القسم يقف الغزالى طويلا مجادلا ومناقشاً ، فيرى أن الإلهيات تضمنت أكثر أغاليط الفلاسفة . وترجع هذه الأغاليط إلى عشرين ، يرى أنهم انحرفوا انحرافاً جارفاً عن العقيدة السليمة فى ثلاث منها وهى :

ا — الأجساد لا تحشر .

ب — الله لا يعلم الجزئيات .

حـ — قدم العالم وأزليته .

وقد ألف كتاب « تهافت الفلاسفة » لذلك ، وإن طريقته فى هذا الكتاب تدل على عمق فى التفكير ، وعلى براعة فى فن الجدل .

ويبدو أن الغزالى كان يرمى من وراء مهاجمة الفلاسفة ومن يرى رأيهم إلى :

١ — أن يسلب من العامة ثقتهم بالفلاسفة ويبين أنه لم يحالفهم الصواب حين حكموا العقل فيما ليس داخلا فى دائرة اختصاصه .

٢ — وأن يصرف هؤلاء المقلدين الذين ساروا وراء الفلاسفة واعتنقوا آراءهم من غير تمحيص، ودون مقدرة على الفهم والبحث عن الحقائق .

٣ — وأن يصون العقيدة من الزيغ والانحراف .

ولهذا المسلك وجاهته ، فإن عرض الآراء على من لا يحسنون تمحيصها غير مأمون العثار . وهناك وجهة نظر أخرى للغزالى فى هذه المهاجمة : ذلك أنه رأى الانصراف عن البحث فيما جاء به صاحب الشريعة الإسلامية عليه الصلاة والسلام إلى تقبل آراء الفلاسفة دون تمحيص ودون فهم فى الغالب ، ولذا نراه يقسو فى النقد ، ويحشر فى زمرة الفلاسفة فرقاً إسلامية كأتباع ابن سينا وغيرهم ويصمهم بالانحراف عن الدين .

وقد دعا هذا فيلسوفاً إسلامياً وهو ابن رشد إلى الرد على الغزالى فى كتابه « تهافت التهافت » .

ولعلنا فى هذا الصدد، فى مسألة العالم والبحث فى أنه قديم أو حادث، نتجه للتفكير فى موضوع يثيره البحث العلمى وهو : أن كل ما فى عالمنا الحسى من مواد مختلفة ترجع إلى ذرات كهربائية وهى الإلكترونات . فإذا قام لدينا البرهان الصحيح على ذلك، علماً أن العالم الحسى الذى يحيط بنا ونلمسه بحواسنا يرجع فى جوهره إلى قوة يشكلها ويصرفها الخالق المدبر . ولعل هذا يكون فيه منفذ لإنقاذ هؤلاء الفلاسفة المسلمين الذين وصموا بالزيغ والانحراف عن الدين ، ولعل اهتداء العلماء حديثاً إلى قوة الذرة وما أسفرت عنه من كشف لبعض أسرار المادة يكون عوناً فى هذا الصدد أيضاً .

*

يتجه الغزالى أخيراً إلى التصوف عسى أن يجد فيه ما يهدى إلى الحق الذى ينشده :

وفى هذا الصدد يقول :

« ثم دخلت الشام وأقمت به قريباً من سنتين لا شغل لى إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى ، فكنت أعتكف مدة فى مسجد دمشق، أصعد منارة المسجد طول النهار وأغلق بابها على نفسى ، ثم رحلت إلى بيت المقدس أدخل كل يوم الصخرة وأغلق بابها على نفسى » .

ويركز الغزالى تصوفه على أساس من الدين ومن الأخلاق ، وهو الذى وضع أصول التصوف السنى وبين قواعده وطرائقه ، وذلك فى كتاب « إحياء علوم الدين » وقد قسم هذا الكتاب أربعة أقسام وهى : العبادات ، والعادات ، والمهلكات ، والمنجيات . ثم قسم كل ربع من هذه الأرباع إلى عشرة أقسام .

ويتحدث الغزالى عن نظرية وجود عالمين : « العالم الظاهر والعالم الخفى أى الملك والملكوت ، فالعالم الظاهر هو ما تدركه الحواس ، والعالم الخفى هو ما تدركه النفس بخاصة العيان الروحانى » .

ويرى أن النفس لا تستطيع أن تقوم بهذه الخاصية ما دامت فى قيود الجسم ، ولكنها إذا ما طهرت من قيودها الجسدية حررت قواها الإدراكية وغشيت معاينة أمور الروح ، ولذلك يوجد للعلم نوعان : العلم الحسى والعلم الخفى ، فأحدهما وليد التجربة البدنية والعقل، والآخر وليد النسك والإيمان .

ويقول أنه يوجد للعلم بابان : « باب نافذ إلى الخارج والآخر نافذ إلى الباطن وإلى الملكوت وهو الإلهام والاستكشاف والوحى .

وفى موضع آخر من كتبه يتحدث الغزالى فى كتاب « مشكاة الأنوار » عن مراتب الأرواح البشرية النورانية فيرى أن هذه المراتب هى :

١ – الروح الحساس : وهو الذى يتلقى ما توره الحواس .

٢ – الروح الخيالى وهو الذى يكتب ما أوردته الحواس ويحفظه مخزوناً ليعرضه على الروح العقلى عند الحاجة إليه .

٣ – الروح العقلى الذى يدرك المعانى الخارجة عن الحس والخيال .

٤ – الروح الفكرى وهو الذى يأخذ العلوم العملية فيؤلف بينها تأليفات وازدواجات ويستنبط منها معارف نفيسة .

٥ – الروح القدس النبوى الذى به يختص الأنبياء وبعض الأولياء ، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة وجملة معارف ملكوت السموات والأرض ، بل من المعارف الربانية التى يقصر دونها الروح العقلى والفكرى ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا » .

*

وبعد . فهذه لمحة عابرة فى المنهج الذى اتبعه الغزالى للوصول إلى الحق ولتعرف ما قصد الاهتداء إليه وإلى كنهه من علم ومعرفة :

وإنا نراه فى خطته فى هذا الصدد يبدأ بالتحرى فى تخير الأداة التى سيجعلها معياراً ويتخذ منها وسيلة للبحث ، ثم يعود إلى معلوماته السابقة فيشك فى صحتها ويلقى عليها وعلى آراء غيره أضواء من النقد والتمحيص ، وذلك لكى يجعل أساس المعرفة قوياً متيناً يقينياً .

ويسير فى هذا السبيل فى حرية وبعد عن التقليد ومجافاة للتقيد بالمألوف من الطرق أو بما درج عليه من قبله . وأخيراً يهتدى إلى أن للإلهام شأناً كبيراً فى مناهج البحث على اختلاف ميادينها . وإن الإلهام وثيق الصلة بما يبحث فيه علماء النفس وأقطاب الفنون باسم العقل الباطن ويعتبرونه مصدراً للاختراع والإبداع والتجديد فى العلم والفن .

ومن هذا يتضح أن الغزالى قد سبق إلى وضع منهج علمى سليم للبحث والدرس . ولعل الموازنة تأخذ حظها فى عمق وسعة بين الغزالى وبين غيره من الباحثين الحديثين . وأعتقد أننا إذا فعلنا فاننا سنحمد للغزالى جهوده وسعيه الموفق .

•

رحم الله الغزالى ، وأجزل له المثوبة جزاء بما جاهد فى سبيل الحق وبما قدم للعقيدة السليمة وللأخلاق الكريمة .

الأستاذة السيدة فتحية سليمان

التربية عند الغزالي



التربية عند الغزالي

حياة الغزالي

مواقف من حياته :

وإنما أتحدث عن بعض مواقف من حياة الغزالي لأبين كيف كان الغزالي منذ نشأته شغوفاً بالعلم والتعليم وكيف كرس حياته لهما وأمضى وقتاً طويلا منها فى الكتابة عنهما .

ولد أبو حامد محمد الغزالي فى مدينة طوس إحدى مدن خراسان ببلاد فارس عام ٤٥٠ هجرية ، ١٠٥٨ ميلادية ، وكان أبوه غزالا للصوف ، يغزله ويتجر فيه وكان للغزالي أخ ، فعهد بهما أبوهما — عند وفاته — إلى صديق له ، موصياً إياه أن يكمل تعليمهما حتى ينفد ما يتركه لهما من مال ، ففعل الصديق ما أوصى به والد الغزالي ، وعلمهما حتى نفد المال الذى تركه أبوهما ، ثم أوصاهما بمتابعة طلب العلم ما أمكنهما .

وقد كان الغزالي منذ حداثته شغوفاً بالعلم والمعرفة ، ميالا بطبيعته إلى البحث عن الحقيقة ، مهما لقى فى البحث من عناء ، وما قابله من عقبات ، وما تحمل فى سبيله من مشاق ؛ ومن قوله فى وصف نفسه :

« وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدنى من أول أمرى ، وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى . . »[1] .

(١) المنقذ من الضلال ص ٣ .

وقد درس الغزالى فى صباه على أحمد بن محمد الراذكانى فى طوس ، ثم تتلمذ على أبى نصر الإسماعيلى فى جرجان ، وعاد إلى طوس مرة أخرى .

ويروى أنه فى أثناء عودته قابل نفراً من قطاع الطرق ، فهاجموه ومن معه ، وسلبوا ما لديهم من مال وحاجيات ، آخذين من الغزالى مخلاة تحوى الكتب التى كان يعتز بها ، وبما تحويه من حكمة ومعرفة ، فرجاهم الغزالى وتوسل إليهم أن يعيدوا إليه المخلاة لحرصه على تحصيل ما فى الكتب من علوم ، فأشفق اللصوص عليه ، ورقوا لحاله وأعادوا إليه كتبه . ويروى أنه حرص بعد تلك الحادثة على دراسة ما لديه من كتب والإلمام بما فيها من علم ، واستظهاره ، حتى يكون دائماً بمأمن من ضياعها .

وانتقل الغزالى بعد ذلك إلى نيسابور حيث تتلمذ على رجل من أعظم رجال الدين فى عصره ، هو الجوينى إمام الحرمين المتوفى عام ٤٧٨ هجرية ، ١٠٨٤ ميلادية ، فدرس عليه علم الكلام والأصول ، وغير ذلك من علوم الدين ، وأظهر من الذكاء والقدرة على الجدل ما لفت إليه الأنظار ، وكان الإمام الجوينى يصفه بأنه (بحر مغرق) ولما مات الجوينى ترك الغزالى نيسابور ورحل إلى مقر قيادة نظام الملك ، الذى كان وزيراً للسلطان السلجوقى .

وحدث أن اشترك الغزالى فى مناظرة مع نفر من العلماء ، وذوى الرأى فى حضرة نظام الملك ، فكانت الغلبة للغزالى وذلك بفضل حكمته ، وغزارة علمه ، وطلاقة بيانه ، وقوة حجته ، فأعجب به نظام الملك ، وعهد إليه بالتدريس فى (المدرسة) التى أسسها فى بغداد ، وكان ذلك عام ٤٨٤ هجرية ، ١٠٩١ ميلادية .

وقد ألف الغزالى عدداً كبيراً من المؤلفات فى أثناء تدريسه فى بغداد مثل : «البسيط» و«الوسيط» ، و«الوجيز» ، و«الخلاصة» فى علم الفقه . وكالمنتخل فى علم الجدل ، و«مآخذ الخلاف» و«لباب النظر» ، و«تحصين المآخذ» ، و«المبادئ والغايات» فى فن الخلاف ، إلا أن التأليف لم يشغله عن التفكير والتأمل ، وعن البحث

وراء الحقيقة ، وعن الشك فى صدق التقاليد الموروثة التى لم يفكر أحد فى التأكد من صحتها ، أو فى التنقيب عن منشئها . كذلك درس — فى أثناء هذه الفترة — العلوم ، والفلسفة القديمة كالفلسفة اليونانية ، كما درس المذاهب الدينية المختلفة ، والشائعة فى ذلك الوقت ، وتعمق فى هذه الدراسات آملا أن تساعده على الوصول للمعرفة الحقة التى ينشدها .

وبعد أربع سنوات عزم على ترك التدريس فى بغداد ، فتركها ثم أدى فريضة الحج ، وتوجه بعد ذلك إلى الشام حيث عاش فى الجامع الأموى عيشة الناسك المتعبد ، وصار يتجول فى الصحارى مدرباً نفسه على الحرمان ، ونبذ الرفاهية ، ممعناً فى التقشف ، متعمقاً فى الروحانية والتأمل الدينى ، وهكذا أعد الغزالى نفسه إعداداً دينياً صحيحاً وطهر نفسه من شوائب الدنيا ، حتى أصبح من أوائل الفلاسفة الصوفيين ، ومن أكبر المدافعين عن الدين الإسلامى ومن أبرز أئمته .

ثم عاد الغزالى إلى بغداد ليعاود التدريس فيها مرة أخرى ، إلا أنه كان قد أصبح مدرساً من طراز آخر غير الذى كان عليه ، فبعد أن كان مدرساً لعلوم الدين فقط ، أصبح إماماً متديناً متصوفاً ، ومرشداً دينياً متفانياً فى رسالته ، وكان أول كتاب ألفه الغزالى بعد عودته إلى بغداد هو كتاب « المنقذ من الضلال » ، ويعتبر هذا الكتاب من أهم المراجع التى حصل منها المؤرخون على معلومات عن حياة الغزالى . فقد ضمن هذا الكتاب وصفاً لحياته ، وخصوصاً فى الفترة التى تحولت فيها نظرته إلى الحياة ، وما فيها من قيم . ويصف الغزالى فى هذا الكتاب كيف ينمو الإيمان فى النفس وكيف تتكشف للإنسان الحقائق الإلهية ، وكيف يصل إلى معرفة اليقين ، لا عن طريق التفكير والمنطق ، بل عن طريق الإلهام والكشف الصوفى .

وبعد عودة الغزالى إلى بغداد بحوالى عشر سنوات ، رحل إلى نيسابور ، واشتغل بالتدريس فيها فترة قصيرة مات بعدها فى مدينة طوس التى ولد فيها عام ٥٠٥ هجرية ، ١١١١ ميلادية . وهكذا نرى حياة الغزالى دائرة

كاملة انتهت حيث بدأت . لقد ولد فى طوس وعاد إليها بعد طوافه وأسفاره ليموت فيها ، وبدأ حياته العملية كمعلم ومرشد ، وأنهاها كمعلم ومرشد .

*

لمحات من أفكاره :

كان عصر الغزالى عصراً ظهرت فيه مذاهب دينية متعددة ، واتجاهات فكرية متعارضة ، فكان هناك أصحاب علم الكلام ، والباطنية الذين زعموا أنهم المخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم ، وكان هناك الفلاسفة ثم الصوفية . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لاحظ الغزالى أن الإنسان يولد على غير دين أو مذهب ، وأن أبويه (يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) ، أى أن الصغير يقتبس مذهب أبويه الدينى أيا كان ، وكانت للغزالى رغبة فطرية فى البحث عن الحقيقة واستخلاصها من مختلف الآراء ، وشتى المذاهب .

وكان الغزالى يريد معرفة حقيقة الفطرة البشرية ، وحقيقة العقائد الدينية والمذاهب الفلسفية التى يقتبسها الإنسان بتقليد أبويه ومعلميه ، ثم تمييز الحق منها من الباطل على اختلافها ، وتعددها ، وتعارضها . وكان يأمل من وراء ذلك أن يتوصل إلى معرفة العلم اليقينى « الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم »[1].

فأخذ يدرس علم الكلام ، ومذهب الباطنية ، ثم انتقل إلى دراسة نظريات الفلسفة ثم مذهب الصوفية ، وأخذ يبحث ويدقق فى البحث مبتغياً الوصول إلى اليقين الذى لا ريب فيه .

ويصف الغزالى كل هذه التطورات الفكرية التى طرأت عليه فى كتاب « المنقذ من الضلال » فيقول :

« . . . أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور وأتوغل فى كل مظلمة

---

(١) المنقذ من الضلال ص ٤ .

وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته »[1].

وبعد دوام البحث وراء العلم اليقينى وجد الغزالى أن ليس فى علومه ما يفى بغرضه إلا الحسيات والعقليات ، لكنه عند تأملها وجدها مضللة إذ أن اختباره للمعارف الحسية ، دله على أنها غير صحيحة ، ويقول فى كتاب « المنقذ من الضلال » :

« فانتهى بى التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع الشك فيها ، ويقول من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهى أنك تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفى الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم يكن فى حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار »[2].

وهكذا بطلت ثقة الغزالى فى الحسيات ، فلم يبق إلا العقليات ، إلا أن الشك ساور الغزالى فى صحتها أيضاً ، فكما أن العقل هو الذى دل على عدم

---

(١) المنقذ من الضلال ص ٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٥ .

صحة الحسيات ، فقد تكون هناك قوة أخرى خارج العقل ، قادرة على إبطال الثقة فيه . وظل الغزالى حائراً لا يعلم ما يصدق وما يكذب ، حتى شفى من مرض الشك ، وعاوده التأكد من العقليات :

« . . . ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة »[1] .

وبعد شفائه من الشك درس الغزالى علوم كل طائفة ، ولم يجد اليقين إلا فى مذهب الصوفية ، فأكد أنهم أصدق الناس علماً ، وأطهرهم خلقاً وأنهم المقربون إلى الله .

وتشبه الطريقة التى يناقش بها الغزالى موضوعات بحثه طريقة الفيلسوف « ديكارت » إذ أن الاثنين حاولا التحرر من التقاليد ، وما تمليه عليهما من آراء ، وما تفرضه على تفكيرهما من قيود . وقد وصل الغزالى إلى نفس الفكرة التى وصل إليها « ديكارت » فيما بعد ، وهى عدم الثقة فى المعارف الحسية .

ويعتبر الغزالى من أئمة رجال الدين الإسلامى حتى لقد سمى « حجة الإسلام » ذلك لأنه رد على جميع المذاهب الفلسفية فى كتاب « تهافت الفلاسفة » كما رد على جميع المخالفين للمذهب الإسلامى على وجه العموم . كذلك يعتبر الغزالى ناقداً للمعرفة ، ومفكراً ثاقب الفكر بعيد النظر ، وقد كان يهدف فى الحياة إلى الكمال الإنسانى الذى غايته القرب من الله ، وسعادة الدنيا الآخرة ، لذلك رغب فى تعلم الناس العلوم التى توصلهم إلى هدفه هذا آملا أن يؤدى ذلك إلى إصلاح الأفراد ، ونشر الفضيلة بين الناس ، فكان لهذا مربياً ومصلحاً اجتماعياً أيضاً .

---

(١) نفس المرجع ص ٦ .

فلسفة التربية عند الغزالى

كتب الغزالى فى شئون التربية والتهذيب فى عدد من مؤلفاته ، على أن أهم آرائه فى هذه النواحى جاءت فى كتاب « فاتحة العلوم » ، وكتاب « أيها الولد » وكتاب « ميزان العمل » ، ثم كتاب « إحياء علوم الدين » الذى يعتبر أكبر كتبه فى علم الكلام والفقه والأخلاق .

والدارس لما كتب الغزالى عن التربية وشئونها فى مؤلفاته المختلفة ، وعلى الأخص فى كتاب « إحياء علوم الدين » يجد أنه وضع نظاماً تربوياً كاملا شاملا ومحدداً ؛ ولا غرابة فى هذا إذ أن التربية نتيجة حتمية للفلسفة فإن الفيلسوف يعمـــل على نشر مذهبه ومبادئه التى يدين بها ، فيلجأ إلى التربية يتذرع بها لتساعده على الوصول إلى تحقيق غرضه . ولقد شبه أحد الفلاسفة والمربين المعاصرين ، شبه التربية والفلسفة بوجهى العملة لأن الفلسفة والتربية لا تفترقان ، وتستند كل منهما على الأخرى . فتقوم التربية بنشر المذهب الفلسفى وتعليمه للناس ، وتقوم الفلسفة بتحديد هدف النظام التربوى ورسم الوسائل والطرق التى تساعد على الوصول إلى هذا الهدف .

وهناك وسيلتان أساسيتان للوصول إلى هدف أى نظام تربوى هما : نواحى المعرفة التى يجب تزويد المتعلم بها ، أو بمعنى آخر المنهج العلمى الذى يدرسه المتعلم ، ثم الطريقة التى ينبغى أن تقدم بها تلك العلوم أو مواد المنهج للمتعلم حتى تكفل إلمامه الإلمام الصحيح بذلك المنهج ، والإفادة منه . وهكذا يصل المتعلم إلى الغاية المنشودة من تربيته وتعليمه .

وقد رسم الغزالى هدفه التربوى وفقاً لنظرته للحياة ، وما فيها من قيم ، أى وفقاً لفلسفته ، ثم وضع المنهج العلمى الذى رآه مناسباً لتحقيق هدفه وغرضه من التربية فصنف العلوم وقسمها ، وأعطاها قيمتها ، وبين فوائدها

للمتعلم، ثم رتبها ونظمها حسب أهميتها وفائدتها، ثم إنه بين المبادئ التي يجب أن يسير وفقها المعلم في أثناء تأديته وظيفة التعليم والتهذيب ، كما يؤدى هذه الوظيفة على أكمل وجه ، وهكذا رسم الغزالي طريقة التدريس على وجه العموم . ولما كان الإرشاد الديني ، والتهذيب الخلقي من أهم غاياته ، ومقاصده فقد اهتم ببيان الطريقة السليمة للتربية الدينية ولتهذيب الأخلاق وتطهير النفوس ، مبتغياً من وراء ذلك تكوين أفراد يمتازون بالفضيلة ، والتقوى ، وبهذا تعم الفضيلة في المجتمع .

ولما كان العقل البشرى هو الآلة التي تستخدم في تحصيل العلم فقد أعطاه الغزالي قيمة مشرفة ، وخصه بالدراسة والفحص ، كما خص طبيعة الإنسان وقواه الفطرية بالدراسة أيضاً فكتب عن غرائز الإنسان ، وعن الفروق بين الأفراد من حيث قدرة العقل ودرجة الذكاء ، وما إلى ذلك من الموضوعات المتصلة اتصالا وثيقاً ومباشراً بشئون التربية والتعليم .

•

أهمية العلم والتعليم عند الغزالي :

إن أهم ما يسترعى الانتباه في دراسة الغزالي من الناحية التربوية هو شدة اهتمامه بالعلم والتعليم ، وقوة عقيدته في أن التعليم الصحيح هو السبيل إلى القرب من الله ، وسعادة الدنيا والآخرة ، وبهذا رفع الغزالي مكانة المعلم ، ووضع ثقته في المعلم الصالح الذى اعتبره خير مرشد ومهذب .

فيبدأ الغزالي الجزء الأول من كتاب « إحياء علوم الدين » ببيان فضيلة العلم والتعليم ، فيصف رفعة مكانة أهل العلم والعلماء ، مستشهداً بكلام الله عز وجل ، وشهادة الأنبياء المرسلين ، وبأقوال الحكماء ، وذوى الرأى ويكرر الغزالي رأيه هذا في تأكيد رفعة شأن العلماء في عدة مواضع أخرى في نفس الكتاب ، فيقول مثلا :

« وأشرف موجود على الأرض جنس الإنس ، وأشرف جزء من جواهر الإنسان قلبه ، والمعلم مشتغل بتكميله ، وتجليله ،

وتطهيره ، وسياقته إلى القرب من الله عز وجل فتعليم العلم من وجه عبادة الله تعالى ، ومن وجه خلافة لله تعالى ، وهو من أجل خلافة الله فإن الله قد فتح على قلب العالم العلم الذى هو أخص صفاته ، فهو كالخازن لأنفس حزائنه . . »[1].

كما يقول فى كتاب « فاتحة العلوم » :

« وكمال الآدمى فى قربه من الله تعالى وإنما يقرب بصنعة العلم ، فما دام علمه أكثر وأكمل ، فهو إلى الله أقرب ، وبملائكته أشبه »[2].

وبين الغزالى فضيلة التعلم وأهميته ، مستشهداً كذلك بالآيات والأحاديث ثم بين فضيلة التعليم ووجوبه على أهل العلم ، فيقول إن من كان عالماً ولم يبشر بعلمه ، ويعمل به ويعلمه ، فانه كجامع المال الذى يكتنزه فلا يفيد به أحداً .

ويقول الغزالى فى كتاب « فاتحة العلوم » واصفاً أهمية التعليم ووجوبه ، وضرورة الإخلاص فى تأديته :

« الناس كلهم هلكى إلا العالمون ، والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون ، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون »[3].

كما يقول فى كتاب « إحياء علوم الدين » :

« فمن علم وعمل بما علم ، فهو الذى يدعى عظيماً فى ملكوت السموات ، فإنه كالشمس تضىء لغيرها وهى مضيئة فى نفسها ، وكالمسك الذى يطيب غيره وهو طيب . ومن اشتغل بالتعليم فقد تقلد أمراً عظيماً ، وخطراً جسيماً ، فليحفظ آدابه ووظائفه »[4]

*

(١) إحياء علوم الدين . الجزء الأول ص ١٣ .
(٢) فاتحة العلوم ص ٥ .
(٣) فاتحة العلوم ص ١٥ .
(٤) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ٥٢ .

هدف التربية عند الغزالى :

سبق القول بأن أى نظام تربوى لا بد له من فلسفة خاصة توجهه ، وترسم خططه وطرائقه . وبدهى أن فلسفة الغزالى ونظرته للحياة بصفة عامة ، جعلته يفكر فى نظام تربوى معين ، ومحدد بهدف واضح . ويتضح من دراسة ما كتبه الغزالى عن التعلم والتهذيب أنه كان يهدف إلى غايتين : هما الكمال الإنسانى الذى غايته التقرب من الله ، ثم الكمال الإنسانى الذى غايته سعادة الدنيا ، وسعادة الآخرة ، فأراد — لذلك — أن يعلم الناس حتى يبلغهم الأهداف التى جعلها غايته ومقصده .

وتمتاز التربية الإسلامية على وجه العموم بطابع دينى خلقى يظهر واضحاً فى أهدافها ووسائلها ، مع عدم إهمال الشئون الدنيوية . ويتفق رأى الغزالى فى التربية عامة مع الاتجاهات التربوية الإسلامية ، أى الاتجاهات الدينية والخلقية . كذلك لم ينس الغزالى شئون الدنيا فأعد لها عدتها فى التربية ، لكنه اعتبر الإعداد لشئون الدنيا ، والسعادة الدنيوية إنما يوصلان إلى سعادة الحياة الآخرة ، التى اعتبرها أفضل وأبقى .

« فالدنيا مزرعة الآخرة ، وهى الآلة الموصلة إلى الله عز وجل ، لمن اتخذها آلة ومنزلا لا لمن يتخذها مستقراً ووطناً »[1] .

على أننا نجد أن آراء الغزالى بالإضافة إلى اصطباغها بالصبغة الدينية ، المميزة للتربية الإسلامية ، فإنها تميل أكثر إلى الروحانية ، ويتفق هذا الميل بطبيعة الحال مع فلسفة الغزالى الصوفية . فهدف التربية عند الغزالى هو الكمال الإنسانى فى الدنيا والآخرة ، ويبلغ الإنسان الكمال باكتسابه الفضيلة عن طريق العلم ، فتسعده الفضيلة فى دنياه ، وتقربه من الله فيسعد بها فى آخرته .

---

(١) إحياء علوم الدين الجزء الثالث ص ١٢ .

على أن الغزالى — بالرغم من تدينه وتصوفه ، اللذين أثرا على نظرته للحياة وما فيها من قيم ، وجعلاه يهدف إلى التقرب من الله ، وسعادة الآخرة — لم ينس أن العلم ينبغى أن يطلب لذاته ، لما له من مزايا ومحاسن فكان يرى أن « العلم فضيلة فى ذاته وعلى الإطلاق » لذلك اعتبر تحصيل العلم هدفاً تربوياً ، لما للعلم من قيمة ، ولما يجد فيه الإنسان من لذة ومتعة ، فيقول :

« وإذا نظرت إلى العلم رأيته لذيذاً فى نفسه ، فيكون مطلوباً لذاته ، ووجدته وسيلة إلى دار الآخرة وسعادتها ، وذريعة إلى القرب من الله تعالى ولا يتوصل إليه إلا به . وأعظم رتبة فى حق الآدمى السعادة الأبدية ، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها ، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل ، ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل . فأصل السعادة فى الدنيا والآخرة هو العلم فهو إذن أفضل الأعمال »[1].

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ١١ .

المنهج عند الغزالى

كان للغزالى هدف تربوى واضح ، يسعى إلى الوصول إليه من تعليم النشء ، وكان هذا الهدف متعدد الأوجه والنواحى ، فبينما أكد فيه الغزالى النواحى الدينية الصوفية ، والنواحى الخلقية ، فإنه لم ينس تأكيد الاهتمام بأمور الدنيا ، من ثقافة ومتعة ، ونواح عملية نفعية . ومن البدهى أن يتفق المنهج العملى الذى ينصح الغزالى بوجوب تعليمه للنشء مع الأوجه المختلفة لهذا الهدف التربوى .

من أجل هذا ، أى من أجل اختيار المنهج الذى يتمشى مع أهدافه التربوية بل ويساعد على بلوغها ، قسم الغزالى العلوم المختلفة إلى مجموعات ، وأقسام وفروع خاصاً كلاً منها بصفات مختلفة ، ومعطياً لها قيما حسب أهميتها وفائدتها أو ضررها للمتعلم ، ثم بين بعد ذلك العلوم التى يجب أن يزود بها المتعلم ليبلغ الغاية التى رسمها الغزالى ، كما بين أيضاً العلوم التى يجب تجنب تدريسها للمتعلم لما فيها من مساوئ وأضرار .

وتنقسم العلوم فى نظر الغزالى إلى ثلاث مجموعات رئيسية هى :

أولا : علوم مذموم قليلها وكثيرها .

ثانياً : علوم محمود قليلها وكثيرها ، وكلما كثرت كانت أفضل .

ثالثاً : علوم يحمد منها قدر معين ، ويذم التعمق فيها .

فأما العلوم التى يذم قليلها وكثيرها فهى العلوم التى لا ترجى منها فائدة فى الدنيا ولا فى الآخرة ، مثل علوم السحر والطلسمات وعلم التنجيم وكشف الطوالع .

وأما العلوم المحمودة على الإطلاق فهى الدراسات الدينية ، والعبادات بأنواعها ، تلك العلوم التى تؤدى إلى تطهير النفس ، وتنقيتها من شوائب الفساد ، وتساعد على معرفة الخير والعمل به ، وتعلم الإنسان طرق السعى والتقرب من الله عز وجل وإرضائه، وتعده للدنيا الآخرة التى هى الدنيا الباقية .

والعلوم التى يحمد منها قدر محدود ، هى العلوم التى لو تعمق الناس فى دراستها لتسببت فى ارتباك تفكيرهم وتشككهم ، وربما أدت بهم إلى الكفر والإلحاد مثل بعض فروع الفلسفة كالإلهيات،وبعض المذاهب الطبيعية .

ويعزو الغزالى ذم بعض العلوم إلى ثلاثة أسباب :

السبب الأول :

قد تكون هذه العلوم مؤدية إلى الإضرار بصاحبها أو الإضرار بغيره ، كعلم السحر والطلسمات التى يقصد منها عادة إنزال الضرر بالناس . فالساحر كثيراً ما يحاول التفرقة بين أقرب الناس وأحبهم بعضهم إلى بعض ، وبث الضغينة فى القلوب ونشر الشقاق بينها ، وهكذا يكون علم السحر آلة للشر ، بدلا من أن يكون أداة للخير .

السبب الثانى :

قد تكون العلوم مضرة بصاحبها كعلم النجوم الذى قسمه الغزالى قسمين هما : علم النجوم الحسابى أو علم الفلك ، ورأى أنه غير مذموم ، وعلم النجوم الاستدلالى ، وهو علم التنجيم وكشف الطوالع بدلالة النجوم ، ويقول الغزالى إن هذا العلم — أى علم التنجيم — قد ذمه الشرع ، ذلك لأنه قد يسبب تشكك الناس فى الله فيكفرون به . فمثلا قد يتنبأ أحد المنجمين بظاهرة سماوية ، أو فلكيّة مستدلا بمشاهداته ودراسته للنجوم ، ثم يذيع وقت حدوثها ، وقد تحدث هذه الظاهرة فى الوقت الذى عينه من قبل ، فيعجب الناس من قدرة هذا المنجم فيؤمنون بما يقول بعد ذلك ، وقد يستغل المنجم هذه الفرصة فيدعى

النبوة ، ويبسط نفوذه على الناس ، ويسخرهم لخدمة أغراضه التى قد تكون شريرة بطبيعتها ، وهكذا تعم الفوضى وينتشر الكفر بالله .

السبب الثالث :

قد يكون الخوض فى بعض العلوم عديم الفائدة ، ولذا تكون علوماً مذمومة ، وقد يكون فى تتبع دراستها نوعاً من الكفر بالله . ويضرب الغزالى مثلا لتلك العلوم بقوله :

« . . . كتعلم دقيق العلوم قبل جليلها وخفيها قبل جليها ، وكالبحث عن الأسرار الإلهية » .[1]

كما يذكر بعض العلوم الأخرى التى منها بعض فروع علم الفلسفة كعلم الميتافيزيقا .

ويقول الغزالى أيضاً إن دراسة مثل هذه العلوم لا تناسب بعض الأفراد فهم بطبيعتهم غير أكفاء لدراستها ، ويمثلهم بالطفل الرضيع يمرض إذا أكل « لحم الطير وأنواع الحلوى اللطيفة » التى لا قبل لمعدته المرهفة بهضمها . وهكذا اتفق الغزالى مع علماء النفس المعاصرين ، اتفق معهم على أن هناك اختلافات فى الاستعدادات الطبيعية بين الأفراد .

وكان الغزالى يرى أن « طلب العلم فريضة على كل مسلم » أى أنه أقر مبدأ التعليم الإجبارى على جميع المسلمين . ولذا رأى أن يبين العلوم التى اعتبرها فرضاً على كل منهم ،وقسم هذه العلوم إلى نوعين هما : فرض العين ، وفرض الكفاية . وقال الغزالى إن الناس اختلفوا فى ماهية العلم الذى يعتبر فرضاً على كل المسلمين ، فقال بعضهم إنه علم الكلام ، إذ به « يدرك التوحيد ويعلم به ذات الله سبحانه وصفاته » ، بينما اعتبره البعض الآخر علم الفقه إذ بواسطته « تعرف العبادات ، ويعرف ما يحل وما يحرم من سلوك ومعاملات »

(١) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ٢٧ .

واعتبره آخرون علم الكتاب والسنة إلى غير ذلك من علوم الدين . أما الغزالى فيعتبر « فروض العين » أو العلوم المفروضة معرفتها على كل مسلم هى علوم الدين بأنواعها ، ابتداء بكتاب الله عز وجل ، ثم أصول العبادات كشئون الصلاة ، والصيام ، والزكاة وما إلى ذلك . ويعرف الغزالى فرض العين بأنه :

« . . . العلم بكيفية العمل الواجب ، فمن علم العلم الواجب ، ووقت وجوبه ، فقد علم العلم الذى هو فرض عين »[1].

« أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضرورى فى حاجة بقاء الأبدان ، والحساب فإنه ضرورى فى المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرها . وهذه هى العلوم التى لو خلا البلد ممن يقوم بها حرج أهل البلد وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين »[2].

أى أن فرض الكفاية هو كل علم لا يستغنى عنه فى حياة المجتمع ، فإذا قام به بعض أفراده سقط فرضه عن بقية أفراد ذلك المجتمع ، لأن فى قيام البعض به كفاية المجتمع . ومن أمثلة فرض الكفاية علما الطب والحساب اللذين — كما قال الغزالى — لا يصح مجتمع بدونهما . وقد اعتبر الغزالى بعض الصناعات من فروض الكفاية أيضاً ، مثل الصناعات التى لا غنى لمجتمع عنها كالفلاحة ، فيقول :

« . . . فإن أصول الصناعات أيضاً من فروض الكفايات كالفلاحة والحياكة والسياسة بل والحجامة والخياطة »[3].

وقد اعتبر الغزالى التعمق فى بعض العلوم فضيلة لا فريضة ، فيقول :

« . . . وأما ما يعد فضيلة لا فريضة ، فالتعمق فى دقائق

---

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ١٤ .

(٢) نفس المرجع ص ١٥ .

(٣) نفس المرجع ص ١٤ .

الحساب وحقائق الطب ، وغير ذلك مما يستغنى عنه ، ولكنه يفيد زيادة قوة فى القدر المحتاج إليه »[1].

وقد قسم العلوم من حيث اختصاصها إلى علوم شرعية ، وعلوم غير شرعية . أما العلوم الشرعية فكلها محمودة ، وقسمها إلى أربعة « ضروب » هى الأصول ، والفروع ، والمقدمات ، والمتممات .

فالأصول أربعة علوم، هى « كتاب الله عز وجل ، وسنة رسوله عليه السلام ، وإجماع الأمة ، وآثار الصحابة »[2] ، أى أن الأصول عبارة عن دراسة القرآن وسنة النبى ، وآراء الصحابة ، وإجماع الرأى ، ذلك لأن آراء من عاصروا النبى عليه السلام مهمة جداً ، فقد عاصروا الوحى والتنزيل ، وعندهم من القرائن ما ليس عند غيرهم .

والفروع ، هى الفقه وهو « ما يتعلق بمصالح الدنيا »[3] ، وعلم « أحوال القلب وأخلاقه المحمودة والمذمومة »[4] ، وهذا معنى بشئون الآخرة ، وبرضاء الله عن الإنسان .

والمقدمات ، ويعتبرها الغزالى كالآلات التى لا غنى عنها فى دراسة الأصول ، مثل علم اللغة ، والنحو ، فلا غنى عنهما فى دراسة القرآن . ولا يعتبر الغزالى علمى النحو واللغة من العلوم الشرعية ، ولكنهما ضروريان للشرع ، إذ أن لغة الشرع هى اللغة العربية .

والمتممات ، وهى العلوم المتصلة بعلم القرآن ، كعلم مخارج الحروف والألفاظ ، والقراءات ، وهذه العلوم تتعلق باللفظ ، ثم علم التفسير وهى ما يتعلق بالمعنى ، ثم العلوم المتعلقة بأحكام القرآن « كمعرفة الناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، والنص والظاهر ، وكيفية استعمال البعض »[5]. وهو

(١) ، (٢) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ١٥ .
(٣) ، (٤) نفس المرجع ص ١٦ .
(٥) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ١٦ .

ما يسميه الغزالى أصول الفقه . كذلك ذكر أن دراسة أخبار الصحابة ، ودراسة تاريخ حياتهم من علوم المتممات أيضاً.

أما العلوم غير الشرعية فقد قسمها الغزالى إلى ثلاثة أقسام هى : العلوم المحمودة ، والعلوم المباحة ، والعلوم المذمومة .

فالعلوم المحمودة ، هى التى لا يستغنى عنها فى حياة الناس ومعيشتهم ، وتعاملهم ، ولا ينتظم مجتمع بدون وجود مختصين فيها ، يقومون على خدمة أفراده . وهذه العلوم هى التى ذكرت من قبل ، وسماها الغزالى بفروض الكفاية ، مثل الطب والحساب والصناعات ، ويقول الغزالى فيما يخص الصناعات :

« وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدميين ، وأعمالهم وحرفهم وصناعاتهم تنحصر فى ثلاثة أقسام (أحدها) أصول لا قوام للعالم دونها ، وهى أربعة : الزراعة وهى للمطعم ، والحياكة وهى للملبس ، والبناء وهو للمسكن ، والسياسة ، وهى التأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وطبعها . (الثانى) ما هى مهيئة لكل واحدة من هذه الصناعات وخادمة لها ، كالحدادة فإنها تخدم الزراعة وجملة الصناعات بإعداد آلتها ، وكالحلاجة والغزل فإنها تخدم الحياكة بإعداد عملها . (الثالث) ما هى متممة للأصل ومزينة كالطحن والخبز للزراعة ، وكالقصارة والخياطة للحياكة »[1].

والعلوم المباحة هى العلوم الثقافية مثل التاريخ والأدب والأشعار « التى لا سخف فيها » كالتى تحث على الفضيلة والخلق الكريم .

أما العلوم المذمومة فهى التى تضر صاحبها أو تضر غيره إذا درسها ومارسها ، مثل علوم السحر والطلسمات والشعوذة ، ومثل بعض فروع علم الفلسفة .

---

(١) نفس المرجع ص ١٢ .

وقد قسم الغزالى الفلسفة إلى خمسة فروع هى :

١ ــ الرياضيات : كالهندسة والحساب وعلم الهيئة ، وهى علوم مبنية على البراهين التى لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها ، ولا صلة لها بالدين ، ويعتبر الغزالى الرياضيات من العلوم المباحة إلا أن دراستها قد تتسبب فى بعض الأضرار ، فقد يتأثر دارسها بدقة براهينها ، ويتعجب من حقائقها ، فيكون ذلك سبباً فى إعجابه بالفلاسفة ، وبنظرياتهم المختلفة فى فروع الفلسفة الأخرى مثل علم الإلهيات الذى اعتبره الغزالى من العلوم غير المباحة ، لما فى دراستها من أخطار على النواحى الدينية . لذلك رأى أن يمنع بعض الناس من دراسة الرياضيات خوفاً عليهم من الزلل ، فيقول :

« . . . فيصان الضعيف عنهما لا لعينهما كما يصان الصبى من شاطىء النهر خيفة عليه من الوقوع فى النهر ، وكما يصان حديث العهد بالإسلام من مخالطة الكفار »[1] .

٢ ــ العلوم المنطقية : وهى علوم لا تتصل بالدين أيضاً ، وليس فيها من المعارف ما يجب إنكاره ، وتبحث فى الأدلة وشروطها ، وفى العبارات والاصطلاحات وهى علوم مباحة أيضاً ، وقد تترتب عنها أنواع الضرر المذكورة فى الرياضيات .

٣ ــ الإلهيات : وهى علوم تبحث فى ذات الله سبحانه وتعالى ، وتكثر فيها أخطاء الفلاسفة والباحثين ، إذ أن لغالبيتهم مذاهب « بعضها كفر وبعضها بدعة » . . ويستحسن أن يحترس من دراستها لصغير السن ، أو ضعيف الإرادة ، خوفاً عليهما من الكفر أو التمادى فى البدع .

٤ ــ الطبيعيات : يبحث بعض هذه العلوم فى صفات الأجسام وخواصها ، والتغيرات التى تطرأ عليها ، ويبحث البعض الآخر فى العلاقة بين

(١) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ٢٠ .

الأسباب والمسببات ، لذلك ظهرت فيها بعض المذاهب الطبيعية التي تنكر الروح ، فيترتب على ذلك سلوك مخالف للشرع والدين الحق ، لذلك اعتبرها الغزالي جهلا وليست علماً . ويقول الغزالي إن الطبيعة مسخرة لأمر الله ، وهو الذي يتحكم في ظواهرها ، فإذا درست الطبيعيات على هذا النحو لم يكن هناك خطر من دراستها .

٥ ـ السياسيات والخلقيات : وهي العلوم التي تخدم المصالح الدنيوية والشئون التهذيبية والخلقية . وهذه العلوم مستمدة من كتب الله ، وحكم الأنبياء والمتصوفين . لكن الفلاسفة أضافوا إليها من آرائهم ، فأصبحت لذلك ذات ضررين ، فقد يرفضها سامعها لظنه أنها من قول الفلاسفة ، فيكون بذلك قد رفض كلام الله . وقد يقبلها ويحسن اعتقاده بالفلاسفة ظاناً أن ما فيها من حكم الأنبياء والأولياء إنما أتى به الفلاسفة ، لذلك وجب على دارسها تمحيصها وأخذ الحق وترك الباطل منها .

وبهذا نرى كيف يقسم الغزالي العلوم المختلفة ، ويعطي كل علم منها قيمته حسب فائدته أو ضرره ، فهو يؤمن بأن العلوم على اختلافها ، سواء أكانت علوماً عقلية أم علوماً عملية كالصناعات متفاوتة « . . . وتتفاوت فضائلها بتفاوتها ».[1] ويرى أن تفاوتها يرجع إلى واحد من ثلاثة أسباب :

١ ـ فأما أن تفاوتها يرجع إلى « الغريزة التي يتوصل إلى معرفتها »[2] فيرى مثلا أن العلوم العقلية أفضل من العلوم اللغوية ، لأن الأولى يدركها العقل ، أما الثانية فيدركها السمع « والعقل أشرف من السمع »[3] .

٢ ـ أو أن تفاوتها يرجع إلى مدى نفعها للإنسان ، فيعتبر الزراعة مثلا أفضل من الصياغة ، فالزراعة ضرورية للحياة أما الصياغة فهي للزينة .

---

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ١٢ .
(٢) نفس المرجع ص ١٢ .
(٣) نفس المرجع ص ١٣ .

٣ ـ أو أن تفاوتها يرجع إلى المكان الذى تدرس فيه ، فالصياغة مثلا أفضل من الدباغة ، إذ أن الصياغة مكانها محل الصائغ ، وهو يحوى الذهب ، بينما الدباغة مكانها المدبغة وفيها جلود الحيوانات الميتة .

وينتهى الغزالى من كل هذا إلى أن علوم الدين هى أفضل العلوم على اختلافها لأنها :

« إنما تدرك بكمال العقل ، وصفاء الذكاء ، والعقل أشرف صفات الإنسان . . . إذ به تقبل أمانة الله ، وبها يتوصل إلى جوار الله سبحانه ، وأما عموم النفع فلا يستراب فيه ، فإن نفعه وثمرته سعادة الآخرة ، وأما شرف المحل فكيف يخفى والمعلم متصرف فى قلوب البشر ونفوسهم ، وأشرف موجود على الأرض جنس الإنس وأشرف جزء من جواهر الإنسان قلبه »[1] .

يتبين مما سبق إذن ، أن الغزالى قسم العلوم ورتبها حسب ضرورتها وأهميتها للمتعلم ، وحسب ما وضع لها من قيم مختلفة ؛ وقد قوم العلوم وفق معايير واضحة يمكن بيانها كما يأتى :

أولا : مدى منفعة العلوم للإنسان فى حياته الدينية ، وفى دنياه الآخرة ، من حيث تطهير نفسه ، وتجميل خلقه ، وتقريبه من الله تعالى ، وإعداده لدنيا الخلود ، مثل القرآن وعلم الدين .

ثانياً : مدى منفعتها للإنسان من حيث ضرورتها ، وخدمتها لعلوم الدين مثل علم اللغة والنحو .

ثالثاً : مدى منفعتها للإنسان فى حياته الدنيا ، مثل علم الطب ، والحساب والصناعات المختلفة .

رابعاً : مدى منفعتها ، من حيث ثقافته ، واستمتاعه بالعلم وتدخلها فى حياته الاجتماعية ، مثل الشعر والتاريخ والسياسة والأخلاق .

---

(١) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ١٣ .

وهكذا يكون المنهج الدراسي الذي وضعه الغزالي منظماً كالآتي حسب أهمية العلوم التي يشملها :

١ — المرتبة الأولى : القرآن الكريم وعلوم الدين كالفقه ، والسنة ، والتفسير .

٢ — المرتبة الثانية : علوم اللغة (العربية) والنحو ، ومخارج الحروف والألفاظ ، وهي علوم تخدم علوم الدين .

٣ — المرتبة الثالثة : فروض الكفاية وهي علوم الطب ، والحساب ، والصناعات المختلفة بما فيها السياسة .

٤ — المرتبة الرابعة : العلوم الثقافية كالشعر الأدبي ، والتاريخ ، وبعض فروع الفلسفة مثل الرياضيات ، والمنطق ، وبعض العلوم الطبيعية التي لا تدخل فيما وراء الطبيعة ، وعلم السياسيات والخلقيات .

وقد نصح الغزالي أن تراعى الفروق بين الأفراد في اختيار المواد أو العلوم التي يدرسونها ، فيقول إن ضعيف الإرادة ، أو صغير السن يجب أن يصانا من بعض العلوم ، التي قد تتسبب في تشككهم ، أو إرباك تفكيرهم ، مثل بعض علوم الفلسفة ، وبعض الرياضيات .

وقد اهتم الغزالي — في إعداد منهجه — بالعلوم الدينية والخلقية ، كما اهتم بالعلوم الضرورية لحياة المجتمع ، أي أنه اهتم بالنواحي الواقعية في الحياة ، تلك التي لا يستغني عنها مجتمع ، ولا يستقيم بدونها ، كما أكد الغزالي النواحي الثقافية ، وبين ما في العلم من متعة ، ولذة ، وبأنه يجب أن يطلب لذاته . لكن الغزالي لم يعر العلوم الفنية ، أو الجمالية اهتمام ، على أن هذا يرجع بطبيعة الحال لتصوفه وتقشفه . كذلك فلم يتكلم الغزالي عن التعليم المهني بالرغم من كونه تكلم عن الصناعات الضرورية للحياة .

وتتضح في منهج الغزالي نزعتان :

١ ــ النزعة الدينية الصوفية التي تجعله يضع علوم الدين فوق كل اعتبار ، ويراها أداة لتطهير النفس ، وتنقيتها من صدأ الدنيويات . وهو بذلك يؤكد الاهتمام بالتربية الخلقية التي ترتبط لديه بالتربية الدينية . ويلاحظ أن الغزالي يستعمل في بعض الأحيان عبارات تشبه العبارات التي استعملها أفلاطون ــ الفيلسوف والمربي اليوناني القديم ــ في كتاباته ، وهو يتكلم عن تراكم صدأ الجهل على النفس البشرية إذا هي انغمست في لذاتها المادية ، وعن إزالة هذا الصدأ بطريقة التربية المثالية الصحيحة . ومن المعروف أن الغزالي درس الفلاسفة اليونان القدماء دراسة دقيقة ، ورد على فلسفاتهم ، ونظرياتهم .

٢ ــ النزعة الواقعية النفعية التي تتضح في كتاباته بالرغم من تصوفه وزهده ، فإن الغزالي يكرر المرة تلو الأخرى تقديره للعلوم حسب نفعها للإنسان سواء في دنياه أو في آخرته ، كما أنه يبين أن العلم السلبي الذي لا يستعمله صاحبه لنفع البشر ، إنما هو عديم القيمة ، وأن العلم يجب أن يقترن بالعلم بكيفية العمل ، ثم العمل بإخلاص واجتهاد ، ولا أدل على ذلك من قوله :

« الناس كلهم هلكى إلا العالمون ، والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون ، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون »[1] .

على أن هذه النزعة الواقعية النفعية هي التي تميز الفلسفات الواقعية كالبرجماسية . وإنه ليبدو عجيباً أن يكون لمثل هذا العالم الديني المتصوف اتجاه عملي واقعي كهذا ، وإنما يمكن تعليل هذه الظاهرة بنبوغ الغزالي الفكري ، وسعة أفقه ، فلم يعمه التصوف والتعبد عن ضروريات الحياة بنواحيها المتعددة.

وتذكرنا طريقة الغزالي في وضع المنهج بالطريقة التي اتبعها « هربرت سبنسر » الفيلسوف الإنجليزي الذي ظهر في أواخر القرن التاسع عشر فقد كان سبنسر من أوائل الفلاسفة والمربين الذين فكروا تفكيراً مباشراً في وضع

---

(١) فاتحة العلوم ص ١٥ .

منهج دراسى مبنى على مبادىء معينة ، ومتجاوباً مع الغرض التربوى الذى رسمه وفقاً لفلسفته .

رأى سبنسر أن التربية يجب أن تعد الإنسان للحياة الكاملة ، وأن للعلوم المختلفة قيماً مختلفة تتفاوت بالنسبة لما تؤديه هذه العلوم من وظيفة فى مساعدة الإنسان على أن يحيا هذه الحياة الكاملة ، وعلى هذا قسم سبنسر العلوم المختلفة إلى خمس مجموعات متدرجة الأهمية . فوضع فى المرتبة الأولى العلوم التى تساعد الإنسان بطريق مباشر فى المحافظة على حياته ، كالعلوم البيولوجية ، والعلوم الطبيعية ،ووضع فى المرتبة الثانية العلوم التى تساعد الإنسان بطريق غير مباشر فى المحافظة على حياته ، مثل علم الصحة ، أما المرتبة الثالثة فوضع فيها العلوم التى تساعد الإنسان فى محافظته على نسله مثل علم وظائف الأعضاء ، وعلم النفس ، وعلم الأخلاق ، والمرتبة الرابعة وضع فيها العلوم التى تساعد الإنسان على أن يكون صلات اجتماعية سليمة مثل التاريخ والاقتصاد والسياسة . أما المرتبة الخامسة والأخيرة فوضع فيها العلوم التى تساعد على تثقيف الإنسان ، وتعاونه على الاستمتاع بوقت الفراغ مثل الأدب ، والموسيقى والفنون .

يتضح من تقسيم سبنسر للعلوم على هذا النحو نزعته الواقعية النفعية البحتة وإهماله للنواحى الدينية والروحية ، أى أن نظرته للحياة وللتربية تكاد تكون على نقيض مع نظرة الغزالى التى وضعت التربية الدينية فوق كل اعتبار . على أن كلا من سبنسر والغزالى نظما المنهج الدراسى بطريقة واحدة ، وهى تقسيم العلوم إلى مجموعات متدرجة فى الأهمية بالنسبة لفائدتها للمتعلم كما يراها كل منهما حسب فلسفته .

ومن الغريب أن هربرت سبنسر يقول فى أحد مقالاته التربوية إنه يعجب لأن أحداً لم يفكر قبله فى قيمة العلوم قبل تعليمها للصغار ، وفى الفوائد التى يجنيها الصغار من الإلمام بتلك العلوم ، ولم يعلم سبنسر بأن الغزالى ذلك الفيلسوف المتصوف والإمام الدينى المسلم قد سبقه فى هذه الفكرة بحوالى ثمانية قرون .

طريقة التدريس عند الغزالى

لم يضع الغزالى طريقة محددة للتدريس فى كتاباته المختلفة عن التربية إلا فى حالة تدريس الدين ، فقد نص على طريقة خاصة لتعليم الصغار الدين سوف نعرض لها فى حينها ؛ كذلك وضح الغزالى الطريقة المثلى لتهذيب الصغار ، وتكميلهم بالخلق الحميد ، وتحليتهم بالفضائل . ويتفق اهتمامه هذا بالتربيتين الدينية والخلقية مع اتجاهاته التربوية عموماً ؛ أما فيما يتعلق بطريقة التدريس العامة فإن الغزالى نص على مبادئ معينة ، وسلوك خاص ينبغى أن يتبعها المعلم فى أثناء تأديته وظيفته وقد نص على هذه المبادئ فى كتابته عن علاقة المعلم بالمتعلم .

فلما كانت عملية التربية عملية تتطلب اتصال شخصين الواحد منهما بالآخر اتصالا وثيقاً ، ألا وهما المعلم والمتعلم ، فقد خص الغزالى جزءاً كبيراً من كتاباته فى التربية عن العلاقات التى يجب أن تربط بينهما ، فنجده يصف كلا من المعلم والمتعلم المثاليين فى نظره ، ويصف الغزالى الطريقة المثلى التى يجب أن يعامل بها المعلم تلميذه سواء فى تعليمه إياه ، أو فى علاقته به من النواحى الاجتماعية ، والعاطفية . وهكذا نجد الغزالى متفقاً اتفاقاً تاماً مع المربين المعاصرين الذين يعلقون أهمية كبيرة على العلاقات الإنسانية التى تربط المعلم بالمتعلم ، إذ أن نجاح التربية إنما يترتب — إلى حد كبير — على علاقة العطف والمودة والتعاون التى يجب أن تربط بين المعلم وبين تلميذه ، فهذه العلاقة كفيلة بأن تشعر التلميذ بالاطمئنان إلى معلمه ، فلا يخشاه ، ولا ينفر من علومه بل تزيده شغفاً بالعلم والتعلم .

واعتبر الغزالى مهنة التعليم أشرف مهنة ، وأجل وظيفة ، واستدل على رأيه هذا بآيات الله وبالأحاديث ، مكرراً فى أكثر من مناسبة تأكيده لرفعة

مكانة المعلم الذى وضعه فى مصاف الأنبياء ، فيقول :

« . . موجود على الأرض جنس الإنس ، وأشرف جزء من جواهر الإنسان قلبه ، والمعلم مشتغل بتكميله وتجليته وتطهيره وسياقته إلى القرب من الله عز وجل ، فتعليم العلم من وجه عبادة الله تعالى ، ومن وجه خلافة الله تعالى ، وهو من أجل خلافة الله فإن الله تعالى فتح على قلب العالم العلم الذى هو أخص صفاته ، فهو كالخازن لأنفس خزائنه ، ثم هو مأذون له بالإنفاق منه على كل محتاج إليه ، فأى رتبة أجل من كون العبد واسطة بين ربه سبحانه وبين خلقه فى تقريبهم إلى الله زلفى ، وسياقتهم إلى جنة المأوى . . »[1].

ويشبه الغزالى تحصيل العلم باقتناء المال ، فالذى يحصل العلم ، أو يجمع المال يكون واحداً من أربعة أنواع :

الأول : يحصل المال أو العلم ويكتنزهما دون الانتفاع بهما فى أى وجه .

الثانى : يدخر المال أو العلم كى ينتفع بهما بأن يكون فى غنى عن السؤال .

الثالث : يحصل العلم أو المال ويفيد نفسه بالعلم ، أو ينفق عليها من المال .

الرابع : يحصل العلم أو المال كى ينفق من ماله أو يبشر بعلمه لمساعدة الآخرين .

يقول الغزالى :

« . . . فكذلك العلم يقتنى كما يقتنى المال فله حال طلب واكتساب ، وحال تحصيل يغنى عن السؤال ، وحال استبصار هو التفكير فى المحصل والتمتع به ، وحال تبصير وهو أشرف الأحوال ، فمن علم وعمل فهو الذى يدعى عظيما فى ملكوت السموات »[2].

---

(١) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ١٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٩ .

وقد اعتبر الغزالى النوع الرابع أشرف الأنواع ، لأن من كان عالماً وأرشد الناس ، وأفاد غيره بعلمه فإنه :

« . . . كالشمس تضيء لغيرها وهى مضيئة فى نفسها ، وكالمسك الذى يطيب غيره وهو طيب »[1].

وقد رأى الغزالى أن المدرس الكامل العقل ، الحميد الخلق ، الخليق بأن يعهد إليه تعليم النشء عموماً ، إنما يجب أن يتحلى بصفات خاصة أو «بوظائف» معينة لا غنى له عنها .

فلما كانت عملية التعليم والإرشاد هى مهنة المعلم وصنعته ، فإن أهم صفة يجب أن يتصف بها هى الشفقة والرحمة ، ذلك لأن شعور المتعلم بعطف معلمه عليه وبرقة معاملته له ، يكسبان المتعلم الثقة بالنفس ، ويشعرانه بالاطمئنان إلى معلمه ، فيساعده هذا الشعور على تحصيل العلم بسهولة أكثر .

وقد نصح الغزالى بأن يكون المعلم بمثابة الأب للمتعلم ، بل إن الغزالى يرى أن حق المعلم على تلميذه أعظم من حق الوالد على ولده « . . فإن الوالد سبب الوجود الحاضر والحياة الفانية ، والمعلم سبب الحياة الباقية »[2] ، إذ أن المعلم هو الذى يرشد المتعلم إلى الطريق الذى يقربه من الله تعالى ، ومن أجل هذا كان لزاماً على المعلم أن يكرس وقته وجهده لهذا الغرض ، سواء أكان يعلم تلميذه علوماً دينية ، أم علوماً دنيوية ، فإذا كان هدف المعلم هو تقريب تلاميذه من الله عز وجل ، فإنه بذلك يوحد بين قلوبهم ويربط بينهم وبين بعضهم برباط الحب والمودة ، فإنه إذا هدف نفر من الناس نحو هدف موحد ، فلا بد وأن يتضامنوا ، ويتعاونوا على الوصول إليه .

يتبين لدارس التاريخ عامة ، وتاريخ التربية خاصة ، أن طلب الأجر لقاء التعليم لم يكن أمراً مقبولا ، أو مستساغاً بين أفراد المجتمعات على اختلاف

---

(١) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ٤٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٩ .

أنواعها ومشاربها ، بل إن دارس التاريخ ليجد أن المعلمين المأجورين لم يجدوا الاحترام الكافى بين الناس ، وذلك للعقيدة التى كانت سائدة فى أن التعليم واجب روحانى يجب أن يؤدى دون أجر . ولما كان الغزالى يدين بوجوب التعليم ، وفرضه على كل عالم ، فإنه رأى ألا يطلب المعلم أجرا لقاء القيام بمهنة التعليم ، وألا ينتظر المعلم حمداً أو شكراً ، أو جزاء من تلاميذه ، ذلك لأنه يؤدى فرضاً عليه ، كما أنه يجب أن يتشبه برسول الله عليه السلام ، ويقوم بتعليم العلم لوجه الله تعالى ، وبهذا يتقرب المعلم من ربه ، ويعظم ثوابه . كذلك رأى الغزالى ألا يمتن المعلم على تلاميذه ، بل يشكرهم ويكافئهم إذا أفلحوا فى تهذيب نفوسهم ، وتطهيرها وفقاً لإرشاداته . وقد شبه الغزالى المعلم بالزارع الذى يزرع النبات الطيب فى أرض غيره ، فإن النفع فى هذه الحالة يعود على الزارع ، لا على صاحب الأرض ، أى أن ثواب المعلم عند الله أكبر من ثواب المتعلم ، فكيف يطلب المعلم أجراً من تلميذه إن كان هو المنتفع .

ويحقر الغزالى فكرة تقاضى الأجر من المتعلم إلى درجة كبيرة فيقول :

« . . . فمن طلب بالعلم المال كان كمن مسح أسفل مداسه بوجهه لينظفه ، فجعل المخدوم خادماً ، والخادم مخدوماً »[1] .

وبدهى أن ينظر الغزالى إلى المعلم المأجور هذه النظرة ذلك لاعتقاده أن العالم ما هو إلا مرشد دينى ، ولا ينبغى أن يخلط الدين بالمادة ، ولا أن يجعله أداة للتزلف لدى أصحاب المال والجاه .

وتظهر مرة أخرى نزعة الغزالى الدينية فى وصفه للوظيفة الثالثة من وظائف المعلم ، فيقول إن المعلم ينبغى أن يكون مرشداً أميناً وصادقاً لتلميذه ، فلا يدع تلميذه يبدأ دراسة تاليه قبل استيفاء الدراسة التى قبلها حقها ، وألا يترك المعلم فرصة تفوت بغير تنبيه المتعلم إلى أن الغرض من التعلم هو التقرب

(١) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ٥٠ .

من الله عز وجل ، وليس المباهاة ، وطلب الرفعة والجاه ، والتظاهر بالعلم ، والتمادى فى التنافس والخصومات والمجادلات ، والتهافت على الكسب واحتراف الأعمال . أى أن الغزالى قلل من أهمية التعليم لكسب العيش لدرجة كبيرة ، بل يذهب إلى أكثر من هذا فيستنكر أن يكون الغرض من التعلم هو السعى وراء المهنة ، ويروى أن سفيان الثورى رئى حزيناً ، فقيل له : مالك ؟ فقال : « صرنا متجراً لأبناء الدنيا ، يلزمنا أحدهم حتى إذا تعلم جعل قاضياً أو عاملا أو قهرماناً »[1].

وقد فطن الغزالى إلى أن التشهير بأخطاء الصغار من شأنه أن يثيرهم وأن يشعرهم بالخطأ الجسيم فيلجئون إلى التحدى دفاعاً عن النفس ، لذلك نصح الغزالى أن يتجنب المعلم استعمال القسوة فى تهذيب سلوك المتعلم ، وأن يكون إرشاده للمتعلم بطريق الشفقة لا بطريق التأنيب ، فقال إن على المعلم :

« . . . أن يزجر المتعلم عن سوء الأخلاق بطريق التعريض ما أمكن ، ولا يصرح ، وبطريق الرحمة ، لا بطريق التوبيخ »[2].

إذ أن التقريع الدائم من شأنه تعليم الناشئ الجرأة والعناد ، والنفور والخوف من المعلم .

ولما كان المعلم هو المثل الذى يحتذى به المتعلم ، ويتشبه به ، فإن كرم النفس والتسامح يجب أن يكونا من أوائل صفاته ، ومن دلائل كرم النفس والتسامح أن يعظم المعلم من شأن العلوم التى ليست من اختصاصه وألا يقبحها أو يقلل من قيمتها على حساب تمجيد علمه هو ، فيقول إن المعلم لا ينبغى أن « يقبح فى نفس المتعلم العلوم التى وراءه كمعلم اللغة إذ عادته تقبيح علم الفقه ، ومعلم الفقه عادته تقبيح علم الحديث والتفسير »[3].

---

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٥٠ .

(٢) نفس المرجع ص ٥٠ .

(٣) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٥١ .

ويذهب الغزالى إلى نقطة أبعد فى هذه الناحية فيقول إن من واجبات المعلم تشجيع المتعلم على الحصول على العلم على يد معلمين آخرين بدون تحيز أو تعصب لمعلم دون آخر . فيقول :

« . . . إن المعلم المتكفل بعلم واحد ينبغى أن يوسع على المتعلم طريق التعلم فى غيره ، وإن كان متكفلا بعلوم فينبغى أن يراعى التدريج فى ترقية المتعلم من رتبة إلى رتبة »[1].

ويتفق رأى الغزالى فى هذا الشأن اتفاقاً تاماً مع ما هو مقبول الآن كأهم صفات العلماء ، تلك التى تجعل العلاقات التى تربط بينهم وبين بعضهم مبنية على الاحترام المتبادل ، والتقدير والتسامح ، ولم يفت الغزالى مبدأ آخر من أهم المبادئ التى ينادى بها المربون المعاصرون ألا وهو مبدأ مراعاة « الفروق الفردية » التى تحتم التفريق بين التلاميذ حسب استعدادهم العقلى ، وقدراتهم الخاصة ، فينصح الغزالى المعلم بأن :

« . . . يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله ، فينفره أو يخبط عليه عقله »[2].

وقد اعتبر الغزالى المعلم حارساً أميناً على العلم ، ورأى لذلك أن من واجباته — أى واجبات المعلم — ألا يفرط فيه ، وألا يقدمه للمتعلم بغير حساب سواء أكان المتعلم أهلا له أم لم يكن ، واستشهد فى هذا بقول عيسى عليه السلام الذى نصح بألا « يعلقوا الجواهر فى أعناق الخنازير » كما استشهد بقوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم » ، وهكذا نجد الغزالى قد وصل فى تفكيره — فى هذا الصدد — إلى غاية ما وصل إليه أحدث المربين من تأكيد وجوب تناسب الدراسة مع المستوى العقلى للمتعلم ، إذ أن عدم التناسب من شأنه أن ينفر المتعلم من الدراسة ، وأن يربك عقله ، فيصاب بالإخفاق الذى قد يتسبب فى هروبه من الدرس ، أو فى دوام رسوبه وفشله ، هذا إلى جانب رأيه

(١) نفس المرجع ص ٥١ .
(٢) نفس المرجع ص ٥١ .

العالم الآخر الذى ينصح بعدم إعطاء العلم جزافاً لغير أهله ، ذلك الأمر الذى قد تتسبب منه أضرار كبيرة كأن يصاب المتعلم بالزهو والغرور ، وخصوصاً إذا كان من غير الأكفاء .

وقد فطن الغزالى إلى أهمية دراسة المعلم لنفسية المتعلم ، فيعرف كيف يعامله بحيث يبعد عنه الشك والقلق . فقال إن من دواعى إثارة شك المتعلم فى معلمه ، أن يشعر بأن معلمه يبخل عليه بالعلم ولا يعطيه حقه منه خصوصاً إذا كان المتعلم على جانب من الغرور الذى عادة ما يصحب طور المراهقة . ولذا نصح الغزالى أن يقدم المعلم لتلميذه « القاصر » تلك العلوم « الجليّة » البسيطة التى تناسب سنه :

« ولا يذكر له أن وراء هذا تدقيقاً ، وهو يدخره عنه ، فإن ذلك يفتّر رغبته فى الجلىّ ، ويشوش عليه قلبه ، ويوهم إليه البخل به عنه ، إذ يظن كل أحد أنه أهل لكل علم دقيق ، فما من أحد إلا وهو راض عن الله سبحانه فى كمال عقله ، وأشدهم حماقة وأضعفهم عقلا هو أفرحهم بكمال عقله »[1] .

ولا عجب أن يفكر الغزالى فى بناء عملية التعليم على أساس نفسى ، فهو الذى اهتم بكنه العقل البشرى وطريقة عمليه .

كذلك فقد نصح الغزالى بعدم إرباك فكر المتعلم ، وذلك بتعليمه النظريات المتعارضة ، والآراء المتضاربة وخصوصاً فى علوم الدين ، فيحار المتعلم فى أمره ، لا سيما إذا كان محدود الذكاء ، أو كان ممن تقيد عقلهم بالتقاليد المأثورة ، ورأى الغزالى أن أفضل الأمور هو اكتفاء المعلم بترك المتعلم وعقيدته الموروثة مع عدم تعريضه للمذاهب الدينية المختلفة ، التى قد تتسبب فى بلبلة فكره ، فتدفعه هذه البلبلة إلى ارتكاب المعاصى ، ويكتفى مع أمثال هذا المتعلم بتعليمه مبادئ الدين ، وتوجيهه نحو الصدق والأمانة وخصوصاً إذا كان

---

(١) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ٥١ .

المتعلم من ممتهنى الصناعات ، ويقول فى هذا :

« . . لا ينبغى أن يخاض مع العوام فى حقائق العلوم الدقيقة بل يقتصر معهم على تعليم العبادات ، ، تعليم الأمانة فى الصناعات التى هم بصددها ، ويملأ قلوبهم من الرغبة والرهبة فى الجنة والنار »[1].

ويمكن تفسير رأى الغزالى فى هذا بأن الاستعدادات العقلية الخاصة بأصحاب الحرف والصناعات قد لا ترقى لاستيعاب العلوم العقلية ، ولا تمكنهم من فهم النظريات والفلسفات الدينية ، وما إلى ذلك . أى أنه — بمعنى آخر — يؤكد مبدأ الفروق الفردية وضرورة مراعاة هذه الفروق فى التعليم .

وقد حرص الغزالى على أن يبين أن التمسك بالمبادئ ، والعمل على تحقيقها يجب أن يكونا من صفات المعلم المثالى ، فنصح المعلم بألا ينادى بمبدأ ويأتى أفعالا تناقض هذا المبدأ ، وألا يرتضى المعلم لنفسه من الأعمال ما ينهى عنها تلاميذه وإلا فإن المعلم سوف يفقد هيبته ، ويصبح مثاراً للسخرية والاحتقار ، فيفقد بذلك قدرته على قيادة تلاميذه ، ويصبح عاجزاً عن توجيههم ، وإرشادهم ؛ ويقول الغزالى :

« . . . إن مثل المرشد من المسترشدين مثل النقش من الطين ، والظل من العود ، فكيف ينتقش الطين بما لا نقش فيه ، ومتى استوى الظل والعود أعوج »[2].

أما الصفات التى يراها الغزالى جديرة بالمتعلم فهى عشرة ، وهى ضرورية لجعله أهلا للعلم ، ولضمان إستفادته من التعلم ، ولبلوغه الهدف الذى ينشده كل متعلم من وراء العلم . أما هذه الصفات أو كما يسميها الغزالى هنا أيضاً « بالوظائف » فهى :

أولا : لما كان التعلم نوعاً من العبادة ، إذ أن الغرض منه التقرب من الله عز وجل ، إذن وجب أن تكون أولى صفات المتعلم صفة « طهارة النفس عن

---

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٥١ .
(٢) نفس المرجع ص ٥٢ .

رذائل الأخلاق ومذموم الأوصاف »[1] فكما لا تصح الصلاة – وهى نوع من العبادة – إلا بالطهر الظاهرى ، كذلك لا يصح تحصيل العلم إلا بطهر الباطن ، وتنقية القلب من الخبث والرذيلة ، والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها »[2]. وإن رأى الغزالى هذا فى وجوب تطهير المتعلم لنفسه من الصفات المذمومة رأى سديد سواء أكان الغرض منه دينياً أم دينوياً .

ثانياً : وتتضح فلسفة الغزالى الدينية فى هذه الصفة التى يود أن يتحلى بها المتعلم أيضاً ، فهو يرى أن يبتعد المتعلم ما أمكن عن أمور الدنيا ، ويقلل من تعلقه بها ، فإن التعلق بالدنيا وشئونها قد يلهيانه عن طلب العلم ، ويقول الغزالى :

« . . . قيل العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك ، فإذا أعطيته كلك فأنت من عطائه إياك بعضه على خطر ، والفكرة المتوزعة على أمور متفرقة كجدول تفرق ماؤه فنشفت الأرض بعضه ، واختطف الهواء بعضه ، فلا يبقى منه ما يجتمع ويبلغ المزدرع »[3].

وغنى عن الكلام أن التفرغ لتلقى العلم من الأمور المرغوب فيها فى كل وقت وتحت أى ظرف .

ثالثاً : يؤكد الغزالى مرة أخرى نزعته الصوفية فى هذه الصفة ألا وهى صفة التواضع ، التى يراها من الصفات الواجب توافرها فى كل متعلم . فينصح بألا يتعاظم المتعلم على أستاذه ، أو يتكبر على علمه ، بل يلقى لأستاذه زمام أمره ، ويذعن لنصائحه وإرشاداته إذعان المريض الجاهل للطبيب العالم . وقد أعتبر أن خدمة المتعلم لأستاذه شرف عظيم يجب أن يسعى المتعلم للحصول عليه ، إذ أن الله يثيب المتعلم الذى يخدم معلمه ، ويحفظ سره ، ولا يغتابه

---

(١) ، (٢) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٤٣ .
(٣) نفس المرجع ص ٤٤ .

بل يوقره ويعظمه ويتشبه به ويغفر له أخطاءه . ومن ضمن قوله فى هذا الصدد إن على المتعلم أن يستقبل « . . . كل ما ألقى إليه بحسن الإصغاء والضراعة والشكر والفرح ، وقبول المنة »[1].

كما يقول :

« فليكن المتعلم لمعلمه كأرض دمثة نالت مطراً غزيراً فتشربت جميع أجزائها وأذعنت بالكلية لقبوله ، ومهما أشار عليه المعلم بطريق فى التعلم فليقلده »[2].

وهكذا نرى الغزالى يؤكد وجوب ارتباط المعلم والمتعلم برباط الود والمحبة والاحترام المتبادل ، وفى هذا ضمان لنجاح عملية التعلم .

رابعاً : ولكيلا يرتبك عقل المتعلم الحديث بما قد ينشأ من خوضه فى العلوم المتناقضة والآراء المتضاربة ، فقد نصح أن يحترس المتعلم من الإصغاء إلى مختلف المذاهب أو يتدخل فى جدل أو مناظرة مع العلماء وهو لا يزال ناقص التعلم ، حتى لا يتبلبل فكره ويحير فى أمره . بل يجب على المتعلم أن يدرس أولا ويتأكد من المذهب الصحيح الذى يرضى عنه أستاذه ، ويتقنه ، ثم بعد ذلك يمكنه أن يشترك فى الجدل والمناظرة ، ويعترض على المذاهب المتعارضة . وإن لم يكن للأستاذ رأى ثابت وصريح ، بل كان ممن ينقلون الآراء والمذاهب ، دون التعرض لخطئها أو صوابها ، فإن هذا المعلم لا يصلح أن يكون مرشداً ، أو ناصحاً . وعلى حد قول الغزالى ينبغى على المتعلم فى هذا الحال أن يحذر من أستاذه :

« . . . فإن إضلاله أكثر من إرشاده ، فلا يصلح الأعمى لقود العميان وإرشادهم ، ومن هذا حاله يعد فى عمى الحيرة ، وتيه الجهل »[3].

---

(١) ، (٢) نفس المرجع ص ٤٥ .

(٣) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٤٥ .

وبدهى أن هذا الرأى رأى صائب إذ أنه من الحماقة أن يتدخل شخص لا تزال تنقصه المعرفة الحقة والدقيقة ، أن يتدخل فى جدل أو مناظرة مع العلماء ، فلن يصيبه من جراء ذلك إلا شعوره بالخيبة زيادة على ظهوره بمظهر الجهل والغرور أمام الناس .

خامساً : ولما كانت العلوم المختلفة مترابطة ومتصلة بعضها ببعض ، وقد يضعف الجهل ببعضها دراسة البعض الآخر ، لذلك نصح الغزالى بألا يهمل المتعلم دراسة أى علم من العلوم المحمودة ، سواء أكانت دينية أم دنيوية بقدر تمكنه من معرفة أغراضها وما تبحث فيه ، وإن كانت هناك فرصة فليتبحر المتعلم فيها بادئاً بالأهم فالمهم . ويقول الغزالى إن المعرفة المتعددة النواحى أفضل من المعرفة المحدودة ، ذلك لأن العلوم المختلفة يعين بعضها بعضاً ، كما أن الاختصاص الضيق يتسبب فى التعصب لعلوم دون أخرى ، ذلك لأن « الناس أعداء ما جهلوا » ، وعلى هذا فقد أتى الغزالى بمبدأ تربوى هام جداً ، فإن الاتجاه العصرى فى التعليم يهدف إلى جعل الدراسة عامة ، شاملة ، ومتنوعة فى مراحل التعليم على اختلافها ، وذلك لنشر الثقافة والعمل على اتساعها ، ذلك الاتساع الذى يمنع التعصب وضيق الأفق .

سادساً : ورأى الغزالى أن التدرج فى الدراسة من الأمور الضرورية فنصح المتعلم بأن يتدرج فى دراسة العلوم ، فلا يخوض بحرها دفعة واحدة ، بل يبدأ بعلوم الدين ويتقنها تماماً ، ثم بعد ذلك يدرس العلوم الأخرى حسب أهميتها ، فإن لم يكن هناك متسع من الوقت لإتقانها فليدرس خلاصتها . وكما قـــال :

« يجب على المتعلم ألا يخوض فى فن من فنون العلم دفعة بل يراعى الترتيب ويبتدئ بالأهم ، فإن العمر إذا كان لا يتسع لجميع العلوم غالباً ، فالحزم أن يأخذ من كل شىء أحسنه ويكتفى بشمه ، ويصرف جمام قوته فى الميسور من علمه إلى

استكمال العلم الذى هو أشرف العلوم ، وهو علم الآخرة »[1].

سابعاً : وكان الغزالى يعتبر أن هناك تدرجاً طبيعياً فى العلوم فتوصل دراسة علم منها إلى دراسة العلم الذى بعده ، لذلك نصح المتعلم :

بـ « ألا يخوض فى فن حتى يستوفى الفن الذى قبله ، فإن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً ، وبعضها طريق إلى بعض »[2].

فالموفق من راعى ذلك الترتيب والتدرج . كذلك فقد نصح المتعلم بعدم الإندفاع فى حكمه ضد العلوم ، ووصف بعضها بالفساد إذا كان هناك خلاف بين أصحاب تلك العلوم ومعلميها ، أو لأن هناك من أتى بأخطاء فيها ، بل يجب عليه احترام حقائق العلم بغض النظر عن الخلافات ، والأخطاء التى قد يقع فيها المشتغلون بذلك العلم . وقد دلل بقول على عليه السلام : « لا تعرف الحق بالرجال ، أعرف الحق تعرف أهله » .

ثامناً : وتظهر نزعته إلى تقويم العلوم مرة أخرى فى هذا النصح الذى يسديه للمتعلم بأن يعرف قيمة العلوم التى يدرسها ، وفضل بعضها على البعض الآخر ، والنتائج المبنية على دراستها . فيقول إن قيمة العلم ترجع إلى شيئين :

« أحدهما شرف الثمرة ، والثانى وثاقة الدليل وقوته ، وذلك كعلم الدين وعلم الطب فإن ثمرة أحدهما الحياة الأبدية ، وثمرة الآخر الحياة الفانية ، فيكون علم الدين أشرف ، ومثل علم الحساب ، وعلم النجوم ، فإن علم الحساب أشرف لوثاقة أدلته وقوتها ، وإن نسب الحساب إلى الطب كان الطب أشرف باعتبار ثمرته ، والحساب أشرف باعتبار أدلته »[3] .

---

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٤٦ .

(٢) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٤٦ .

(٣) نفس المرجع ص ٤٧ .

ورأى أن « شرف » الثمرة أو النتائج المبنية على العلم وتعلمه أقوى من « شرف » الأدلة والبراهين التي تقوم عليها حقائق العلم .

تاسعاً : وبين للمتعلم ما ينبغي أن يكون غرضه ومقصده من التعلم ، مؤكداً أولوية العلوم الدينية على العلوم الدنيوية مرة أخرى . فيقول : يجب على المتعلم أن يهدف من تعلمه إلى غرضين ، أولهما قريب وهو تجميل نفسه وتهذيبها ، والآخر بعيد ، وهو التقرب من الله عز وجل ، والارتقاء إلى مستوى الملائكة . ومعنى هذا أن تكون العلوم الدينية والتهذيبية هي أهم العلوم لديه وأنفعها له ، لكنه مع هذا ينصح بألا يهمل المتعلم سائر العلوم المحمودة إذ لا تمكن الاستغناء عنها ، وقد شبه علوم الدين بالجند المحاربين المجاهدين في الجيش ، والعلوم الأخرى ، بالأشخاص الذين لا يستغني عنهم جيش مهما كان ، مثل القائمين على إطعام وخدمة الجند ، والعناية بدوابهم ، والقيام على قضاء حاجاتهم . وقد حذر المتعلم من أن يبغي من وراء علمه « الرياسة والمال والجاه ومماراة السفهاء ومباهاة الأقران »[1] .

عاشراً : ويعود الغزالي فيؤكد أن على المعلم معرفة قيمة العلوم من حيث منفعتها له ، واعتبر علوم الدين هي أنفسها بالنسبة إليه إذ أنها هي التي توصله للسعادة الأبدية ، ونصحه بأن يدرس الأهم منها فالمهم وهكذا .

بهذا يتضح أن الغزالي لم يصف طريقة للتعليم بالذات ، إلا — كما قلنا — في حالة تعليم الدين والتهذيب كما سيأتي القول ، ولكنه بين بعض المبادئ التي ينبغي أن يتمسك بها كل من المعلم والمتعلم ، ووصف الروابط التي يجب أن تربط بينهما ، كما وضح الأهداف التي رأى أن يحاول كل منهما الوصول إليها حتى يؤتي التعليم ثمرته ، فينتفع به المتعلم ، ويثاب عليه المعلم . وتظهر نزعة الغزالي الدينية الصوفية واضحة كل الوضوح في كل هذه الآراء المرة بعد المرة ، كما تظهر نزعته الواقعية التي تتضح من تقديره كل شيء حسب منفعته

---

(١) إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ص ٤٨ .

للإنسان سواء فى دنياه أو فى آخرته . أما أهم المبادئ التى أتى بها فى هذا الصدد فهى :

أولا : حرصه على إقامة علاقة عاطفية متينة بين المعلم والمتعلم ، وقد بنى هذه العلاقة على الحب والعطف والثقة والاحترام المتبادل . فإذا وجدت مثل هذه الروابط فإن مهمة كل من المعلم والمتعلم سوف تصبح سهلة ومحببة إلى النفس . وتهتم التربية الحديثة بالنواحى العاطفية فى التربية اهتماماً كبيراً إذ أن نفور المتعلم من أستاذه أو مدرسه ، وعدم اطمئنانه إليه لقسوته ، أو غلظته من الأسباب الداعية إلى إخفاق المعلم فى مهمته ، وانحراف المتعلمين .

ثانياً : بين أهم الصفات التى ينبغى أن يتصف بها المعلم المثالى ، وهى الأمانة والتفانى فى العمل ، والشفقة والرحمة بالمتعلم ، والتسامح وسعة الصدر فيما يتعلق بسائر العلوم وبالقائمين على تعليمها ، والتعفف عن المادة ، وغزارة العلم وعمق المعرفة ، والاستقامة والتمسك بالمبدأ . وليس هناك أحد ينكر أن كل هذه الصفات ضرورية ويجب توافرها فى المعلم المثالى الناجح فى عمله .

ثالثاً : بين أيضاً أهم الصفات التى يجب أن يتحلى بها المتعلم حتى يفيد من تعلمه ومن علمه ، وهذه الصفات هى التواضع ، وطهارة النفس من الرذائل والطاعة ، والاستقامة ، وبدهى أيضاً أن من كانت له مثل هذه الصفات فإنه يصبح طالباً للعلم مثالياً فى أى زمان أو مكان .

رابعاً : فطن إلى أن اتساع مجال العلم والمعرفة خير من قصره على نواحى محدودة ، وقال إن اتساع الثقافة يجنب كره العلوم غير المعروفة واحتقارها ، إذ أن الجهل بالشىء يسبب العداء له ، ويعتبر هذا المبدأ من أهم المبادئ التربوية المعاصرة ، التى تنادى بجعل المنهج الدراسى واسعاً شاملا لعلوم مختلفة ، وإننا لنجد أن جامعات الغرب تقدم الآن العلوم إلى جانب المواد الاجتماعية والفلسفات وغيرها فى الدرجات الجامعية الأولى .

خامساً : كان من أنصار فكرة التدرج فى التعليم ، أى ترتيب العلوم ترتيباً منطقياً يؤدى دراسة بعضها إلى دراسة البعض الآخر ، كما كان من

انصار ترتيب المنهج حسب قيمة هذه العلوم من حيث منفعتها للإنسان. وخصوصاً فى الناحية الدينية والخلقية ، وربما تغالى الغزالى فى هذه الناحية إلا أن آراءه متمشية تماماً مع فلسفته .

سادساً : فطن الغزالى إلى أن هناك فروقاً بين الأفراد من حيث استعداداتهم العقلية ، وقدراتهم الخاصة ، ونصح بأن تتمشى عملية التعليم مع المستوى العقلى للمتعلم ، فلا يدرس له ما لا قدرة له على استيعابه فيرتبك فكره ويصيبه الإخفاق ، وغنى عن الكلام ما لهذا المبدأ من أهمية تربوية .

سابعاً : بين ضرورة دراسة المادة دراسة وافية ، شاملة ، قبل أن يسمح المتعلم لنفسه بمناقشة مبادئها ، أو بالاعتراض عليها . وهذا مبدأ منطقى سليم كما نصح بألا تربط العلوم بالأشخاص ، فلا يحكم على علم بأنه فاسد أو تافه ، لأن المختص فيه يحمل هذه الصفات ، بل يجب أن يقدر العلم موضوعياً حسب قيمة حقائقه . وهذا الرأى يظهر سعة أفق الغزالى وأسلوبه المنطقى فى التفكير .

ثامناً : بين أهمية تمسك المعلم بمذهب معين ، واعتقاده فيه ، وعدم ذبذبته بين مذهب وآخر ، وذلك حتى لا يبلبل فكر المتعلم ويفقده الثقة فى معلمه ، فعدم الثبات فى الرأى داع إلى عدم الاستقرار فى التفكير .

تاسعاً : بين أن دراسة المعلم لنفسية المتعلم ، وطباعه وخصاله ، من ضروريات مهنته ، كما فطن إلى كثير من الصفات المميزة للصبية والمراهقين ، التى يجب أن يراعيها المعلم فى أثناء تعليمه لتلاميذه ، ولا شك فى أن دراسة علم النفس من أهم الدراسات التى يجب أن يقوم عليها إعداد المعلم .

التربية الدينية وطريقتها

كان الغزالي إماماً دينياً متصوفاً . فاهتم في تربية النشء أولا بتهذيب العقل بالمعرفة ، وتهذيب النفس بالعبادة ، ومعرفة الله ، والتقرب منه ، ولا تتأتى هذه الأمور إلا عن طريق غرس أصول الدين الصحيحة في صدور الصغار منذ نشأتهم ، لذلك عني الغزالي بالتعليم الديني ، وخص به جزءاً كبيراً من كتاباته .

يقول الغزالي إن التربية الدينية يجب أن تبدأ في سن مبكرة ، ذلك لأنه في هذه السن يكون الصبي مستعداً لقبول العقائد الدينية بمجرد الإيمان بها ، ولا يطلب عليها دليلا ، أو يرغب في إثباتها أو برهنتها . لذلك عند تعلمه الدين يبدأ أولا بحفظ قواعده وأصوله ، وبعد ذلك يكشف له المعلم معانيه فيفهمه ثم يؤمن به ويصدقه ، وكل ذلك بدون تقديم أية دلالة أو برهان له لأنه ليس في حاجة إليهما . أي أن غرس الدين في نفس الصبي يجب أن يبدأ بالتلقين والتقليد . إلا أن غرس الدين على هذا الوصف لا يكون كاملا ، فيجب أن يتبع بالخطوات التالية بالتدريج كلما شب الصبي ، وذلك لأن أرسخ الإيمان ما كان مبنياً على الاعتقاد المدعوم بالبراهين ، أما ما كان عقيدة غير مبنية على دليل فإنه يكون ديناً ضعيفاً ، ومن السهل العدول عنه وقبول غيره . يقول الغزالي :

« إن الدين ينبغي أن يقدم إلى الصبي في أول نشوءه ليحفظه حفظاً ، ثم لا يزال ينكشف له معناه في كبره شيئاً فشيئاً ، فابتداؤه الحفظ ، ثم الفهم ، ثم الاعتقاد والإيقان والتصديق به ، وذلك مما يحصل في الصبي بغير برهان ، فمن فضل الله سبحانه على قلب الإنسان أن شرحه في أول نشوءه للإيمان ، من غير حاجة إلى حجة وبرهان ، وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مباديها

التلقين المجرد ، والتقليد المحض ، نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرد التقليد غير خال عن نوع من الضعف فى الابتداء ، على معنى أنه يقبل الإزالة بنقيضه لو ألقى إليه ، فلا بد من تقويته وإثباته فى نفس الصبى والعامى حتى يترسخ ، ولا يتزلزل ، وليس الطريق فى تقويته وإثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام ، بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره ، وقراءة الحديث ومعانيه ، ويشتغل بوظائف العبادات ، فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه ، وبما يرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها ، وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها ، وبما يسرى إليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم وسيماهم وسماعهم ، وهيئاتهم فى الخضوع لله عز وجل ، والخوف منه والاستكانة له »[1].

فيبين الغزالى هكذا الطريقة التى يستعملها المعلم فى إقامة الأدلة والبراهين لدعم حقائق الدين ، وتثبيت مبادئه فى نفس المتعلم ، وهذه الطريقة ليست مبنية على المناقشة أو الجدل فإن الجدل يفسد أكثر مما يفيد ، وقد يتسبب فى ارتباك المتعلم والتباس الأمر عليه ، بل مبنية على تكرار تلاوة القرآن والتفسير والحديث وممارسة العبادات .

وقد شبه الغزالى عملية التلقين ببذر البذور فى التربة لزراعتها ، وشبه الاعتقاد عن طريق البرهان بعملية السقى والتربية ، فينمو البذر ويترعرع « ويرتفع شجرة طيبة راسخة أصلها ثابت وفرعها فى السماء »[2].

هكذا نص الغزالى على طريقة معينة لتعليم الدين تتلخص فى أن تعليم الدين يبدأ بالحفظ مع الفهم ثم الاعتقاد والتصديق ، وبعد ذلك تقوم البراهين والأدلة التى تساعد على تثبيت العقيدة .

---

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٨٣ .
(٢) نفس المرجع ص ٨٣ .

وتذكرنا هذه الطريقة بطريقة تعليم الدين التى نادى بها أنصار الحركة المدرسية فى القرون الوسطى فى أوروبا . فقد قامت هذه الحركة لإيجاد البراهين والمبررات للعقائد الدينية ، والتعاليم الكنسية التى كانت – حتى قيام هذه الحركة – تقبل دون طلب دليل أو برهان على صحتها ، واعتقد الناس أن حقائق الدين إنما تنزل على القائمين بنشرها عن طريق الإلهام الربانى .

وكان لقيام الحركة المدرسية سبب قوى ، شعرت به الكنيسة فى ذلك الوقت ، وهو أن القوم بدءوا يشعرون بالحاجة إلى معرفة أعمق بحقائق الدين ، معرفة ليست مبنية على التلقين والتقليد فحسب ، كما كان الحال فيما قبل ، بل مبنية على الدليل والبرهان . وعلى الاستفسار والمناقشة . ولم يكن أمام الكنيسة إلا شىء واحد وهو محاولة وضع العقائد الدينية فى قالب منطقى يقنع المتشككين من الناس . إلا أن رجال الكنيسة لم يضعوا المنطق قبل العقيدة فى الإرشاد الدينى ، بل لقد فعلوا عكس ذلك ، فرأوا تقديم العقيدة والإيمان بها على الأدلة المنطقية والبراهين المقنعة .

وكان « أنسلم » « Anselm » رئيس أساقفة كانتربرى بإنجلترا (١٠٣٣ – ١١٠٩ ميلادية) من أئمة الحركة المدرسية فى تلك العصور ، وقد كتب عن تعليم الدين فى أحد مؤلفاته[1] . يقول :

« أنا لا أبحث عن الاقتناع بالدين قبل أن أعتنقه وأدين به ، لكنى أعتنق دينى وأصدق فيه قبل أن أبحث عن براهين له » .

كما يقول أيضاً :

« إن المسيحى يجب أن يصل إلى براهين الدين وأدلته بعد الاعتقاد فيها والإيمان بها ، ولا يصل إلى الإيمان عن طريق البراهين والأدلة » .

---

(١) Monologue on the Method in which one may account for his Faith.

أى أن المدرسين فى العصور الوسطى فى أوروبا رأوا أن يتبع التعليم الدينى الخطوات التى نصح بها الغزالى تقريباً ، ألا وهى العقيدة والإيمان أولا ، ثم تأكيد هذه العقيدة بالأدلة والبراهين .

ومن الغريب أن يبدى الإمام الغزالى نفس الرأى الذى يبديه « أنسلم » الأسقف الإنجليزى فى تعليم الدين ، خصوصاً وأن الاثنين عاشا فى نفس القرن ، أحدهما فى الشرق والآخر فى الغرب ، ولم تكن هناك أية صلة تربط بينهما . إلا أن ما دفع « أنسلم » وغيره من المدرسين إلى إبداء هذا الرأى كان خوفهم من انتشار موجة الشك فى تعاليم الكنيسة ، تلك التعاليم التى كانت تقبل دون تساؤل فيما قبل ؛ والدارس للطريقة التى كانت تناقش بها البراهين والأدلة الدينية فى أوروبا ، فى تلك الأوقات يجد أنهم استعملوا طريقة المنطق العكسى التى يمكن بواسطتها تمويه حقائق كثيرة .

على أن الدافع إلى رأى الغزالى فى طريقة تعليم الدين كان يختلف عن الدافع إلى رأى « أنسلم » وزملائه . فقد كان الغزالى صوفياً متعبداً ، وقد وجد من خبرته الشخصية فى الحياة أن الطريق إلى منع الإنسان من الشك فى شئون الدين هو الإيمان به ، وقبوله بصفاء نفسى وعقيدة ثابتة فى سن مبكرة ، ثم تثبيت هذه العقيدة بالبرهان المبنى على عمق دراسة القرآن وتفسيره ، والأحاديث ، والتمسك بالعبادات .

أما توارد الخواطر الذى نراه فى معالجة كل من الغزالى و « أنسلم » لنفس الموضوع ، فقد يمكن تفسيره بأن العقل البشرى فى نشوئه وارتقائه لا بد وأن يمر بأطوار مختلفة تتدرج من البدائية للتحضر ، وبأن لكل طور من هذه الأطوار أسلوباً فى التفكير لحل المشكلات التى قد يقابلها الإنسان ولما كان « أنسلم » والغزالى من المفكرين الذين عاشوا فى نفس القرن فقد يكون توارد خواطرهما راجعاً إلى أن كلا منهما قد وصل إلى نفس المرحلة فى تطور الفكر البشرى .

طريقة تهذيب الأخلاق

كانت عقيدة الغزالى قوية فيما يمكن أن تؤديه التربية الخلقية من تعديل للطباع ، وتهذيب للأخلاق . وبين فى كتابه فى كثير من المناسبات أن عملية التربية ما هى إلا عملية تفاعل بين الفطرة والبيئة .

وانتقد أصحاب الرأى القائل بأن طبيعة الإنسان لا يمكن تغييرها بقوله إنهم كسالى ومتواكلون ، فإنهم يستصعبون عملية تهذيب الصغار وتحسين خلقهم ، مستدلين على ذلك بأن خلقة الإنسان أو شكله الظاهرى لا يمكن تغييرهما ، فلا يمكن أن يجعل الطويل قصيراً ، ولا الدميم جميلا .

لكن الغزالى رأى أنه لو كان تغيير طباع البشر غير ممكن ، لأصبح النصح والإرشاد عديمى الجدوى ، بل لأصبحت التربية عموماً غير ذات شأن ، فيقول: « لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات » .[1] ونتبين من هذا قوة عقيدة الغزالى فى ما يمكن أن تفعله التربية من إصلاح وتكميل وتهذيب لخلق الأفراد ، وتطهير لنفوسهم .

ولما كان من الممكن تغيير طباع الحيوان بالتدريب والتهذيب ، فيصبح الحيوان المفترس مستأنساً ، ويدرب على طباع معينة ، فإن تغيير طباع الإنسان أمر ممكن وميسور . ويقسم الغزالى الموجودات إلى نوعين : نوع خلق كاملا ولا سبيل إلى تغييره أو تعديله مثل الكواكب وأعضاء البدن ،[2] ونوع خلق ناقصاً ويمكن تكميله أو تعديله مثل طباع الإنسان . وبين الغزالى أن هذا التكميل أو التعديل لا يعنى تغيير طباع الإنسان تغييراً كاملا ، أو

---

(١) إحياء علوم الدين الجزء الثالث ص ٤٨ .
(١) ميزان العمل ص ٦٨ .

القضاء على بعضها وإبادتها ، فلو حاولنا قمع النزعات الفطرية فى الإنسان لما أمكننا ذلك ، ولأصبنا بالإخفاق يقول الغزالى :

« فكذلك الغضب والشهوة لو أردنا قمعهما أو قهرهما بالكلية حتى لا يبقى لها أثر لم نقدر عليه أصلا ، ولو أردنا سلاستهما وقودهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه ، وقد أمرنا بذلك »[1]

أى أن الغزالى يطالب بتهذيب الفطرة ، وتعديل الغرائز ، ويرى أن كبت هذه الغرائز أو النزعات الفطرية أمر غير ممكن ، وغير مرغوب فيه. وهو مناف لطبيعة الأشياء . ويرى أيضاً أن بعض الغرائز سهل التعديل ، وبعضها صعبه ، ويرجع ذلك إلى سببين :

الأول : هو « . . . قوة الغريزة فى أصل الجبلة ،وامتداده مدة الوجود »[2] فهو يعتقد أن بعض الغرائز البشرية أقوى من البعض الآخر وأقدم منها وجوداً فى الإنسان ، فغريزة « الشهوة » مثلا أقوى الغرائز وأصعبها فى التهذيب ، ذلك لأنها توجد فى الإنسان منذ ولادته ، لكن غريزة « الغضب » أقل شدة من غريزة الشهوة ، وأسهل منها فى التكييف والتعديل ، ذلك لأنها لا تخلق فى الصبى إلا عند ما يبلغ السابعة من عمره[3]. ولا يختلف علم النفس الحديث اختلافاً كبيراً عن رأى الغزالى فى هذه الناحية ، فالمقبول الآن هو أن النزعات الفطرية تتفاوت فى القوة ، وفى القابلية للتعديل .

الثانى : هو « . . . أن الخلق يتأكد بكثرة العمل بمقتضاه ، والطاعة له وباعتقاد كونه حسناً ومرضياً . . »[4]أى أن التدريب على أى نوع من

---

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٤٨ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٨ .

(٣) كانت هناك نظرية قديمة تقول إن حياة الإنسان تتم فى سبعة أطوار ، من الميلاد للسابعة ، ومن السابعة للرابعة عشر ، وهكذا ، حتى إذا ما بلغ الإنسان التاسعة والأربعين اكتمل النمو والحكمة انظر كتاب « حى بن يقظان لابن طفيل » .

(٤) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٤٨ .

السلوك أو ممارسته للاعتقاد بأنه سلوك مرضى ، من شأنه أن يثبته فى الإنسان ، فيصير جزءاً من عاداته المتأصلة فيه .

ويقسم الغزالى الأفراد من حيث قابليتهم للتهذيب إلى أربعة أنواع :

١ ـ الشخص الجاهل « المغفل الذى لا يميز بين الحق والباطل ، والجميل والقبيح ، بل بقى كما فطر عليه خالياً من جميع الاعتقادات ، ولم تستتم شهوته أيضاً باتباع اللذات »[1] وهذا الشخص الجاهل بالخير والشر على حد سواء يكون علاج خلقه أمراً ميسوراً ، ولا صعوبة فيه ، فإن الوعظ والإرشاد من جانب المؤدب ، بالإضافة إلى العزيمة الصادقة من جانب الشخص نفسه كفيلان بإصلاح حاله ، وتهذيب سلوكه .

٢ ـ الشخص الجاهل الضال ، الذى يعرف ما هو قبيح ومذموم ولكنه لم يألف أو يتعود العمل الصالح ، بل تبع شهواته ، وأعرض عن الخير . ويرى الغزالى أن تهذيب أخلاق مثل هذا الشخص أصعب من تهذيب أخلاق السابق ، فقد تضاعفت الوظيفة عليه ، « إذ عليه قلع ما رسخ فى نفسه أولا من كثرة الاعتياد للفساد، والآخر أن يغرس فى نفسه صفة الاعتياد للصلاح »[2].

٣ ـ الشخص الجاهل الضال الفاسق الذى يعتقد أن سوء الخلق هو الأمر المستحسن والمفضل ، وأن ممارسة الخصال الذميمة ، والاعتياد عليها إنما هو الصواب بعينه ، ومثل هذا الشخص يندر إمكان تهذيبه أو إصلاح حاله .

٤ ـ الشخص الجاهل الضال الفاسق الشرير ، الذى « . . يرى الفضيلة فى كثرة الشر واستهلاك النفوس ، ويباهى به ويظن أن ذلك يرفع من قدره »[3] وهذا النوع من الأشخاص لا يمكن إصلاحه أبداً .

---

(١) ، (٢) نفس المرجع ص ٤٩ .
(٣) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٤٩ .

ويقول الغزالى إن المربى أو المهذب غير مطالب بقمع غرائز الصبى قمعاً باتاً أو استئصالها والقضاء عليها ، لأن هذا أمر غير ممكن ، وغير مستحسن فهو يخالف طبيعة البشر ، وذلك لأن الغرائز الفطرية إنما خلقت فى الإنسان لتأدية وظائف خاصة لا يستغنى عنها الإنسان فى حياته :

« . . . فإن الشهوة خلقت لفائدة ، وهى ضرورية فى الجبلة ، فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان ، ولو انقطعت شهوة الوقاع لانقطع النسل ، ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الإنسان عن نفسه ما يهلكه ولهلك . . »[1].

على ذلك فإن كل ما يطلبه الغزالى من المربى أو المهذب إنما هو تكييف تلك النزعات ، وتهذيبها بحيث تصبح وسطاً بين « الإفراط والتفريط » فيصبح الغضب مثلا شهامة وشجاعة بدلا من أن يكون تهوراً أو جبناً ، ويتبدل التقتير أو التبذير بالسخاء والكرم ، ولقد استشهد الغزالى فى رأيه هذا فى تكييف الغرائز ، وتعديلها بقول الله سبحانه وتعالى : « والكاظمين الغيظ » وقال إنه لو كان قمع النزعات الفطرية أمراً سهلا أو مرغوباً فيه لقال الله تعالى والفاقدين الغيظ مثلا ، كما استشهد أيضاً بقول الرسول عليه السلام: « إنما أنا بشر أغضب كما يغضب البشر » .

وقد اهتم الغزالى – كما هو واضح – بتهذيب أخلاق الصبى اهتماماً بالغاً ، وكتب كثيراً فى هذا الصدد ، ومن أهم ما كتب فى شأن تهذيب الصغار أنه شبه النفس البشرية أو « القلب » بجسم الإنسان فإن كان جسم الإنسان صحيحاً متناسق الأعضاء ، ومتزنها ، فإن الجسم يكون سليما من الأمراض ، أما إذا مرض عضو فى الجسم أو اختل فإن الجسم يفقد اتزانه ويصبح سقيما . كذلك فإن الاعتدال فى الأخلاق والصفات دليل على صحة النفس و « القلب » ، والانحراف فى الخلق دليل على مرض النفس وسقمها[2].

---

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٤٩ .

(٢) يرى الغزالى أن الأساس فى أمراض النفوس هو إنكار الله والكفر به ، وأن صحة النفوس هى الاعتراف بالله والتفانى فى عبادته .

وبإزالة المرض من جسم الإنسان ، يشفى ويكتسب الصحة ، كما أن إزالة الرذائل ، وتطهير السريرة يشفيان النفس من مرضها وعلتها .

ويرى الغزالى أن الطفل يولد « معتدلاً صحيح الفطرة » ، وأن أبويه يعطيانه دينهما أياً كان ، كما يتطبع الطفل بالطباع الرديئة ، ويتعلم رذيل الخصال من البيئة التى يعيش فيها ، ومن الطريقة التى يعامل بها ، ومن العادات التى يتعود عليها . وكما أن جسم الطفل يكون ناقص التكوين عند الولادة ، « وإنما يكمل ويقوى بالنشو والتربية بالغذاء »[1] فكذلك طبيعة الطفل التى فطر عليها والتى هى خيرة من يد خالقها ، تكون ناقصة التكوين ويمكن أن تكتمل ، وتتجمل بالتربية الصالحة التى يعتبرها الغزالى من العمليات الخطيرة غير اليسيرة ، وما أشبه هذا القول بما جاء فى كتاب « إميل » لروسو عن تربية الصغير وطبيعته .

ويقول الغزالى إن علاج الأبدان يحتاج إلى طبيب عالم بطبيعتها وبأنواع أمراضها ، وبوسائل علاج هذه الأمراض ، كذلك فعلاج النفوس ، وتهذيب الأخلاق يحتاج إلى مرب عالم بطبيعة النفس البشرية ، وبنقائصها ، وبوسائل إصلاحها وتهذيبها ، وكما يتسبب جهل الطبيب فى إتلاف صحة المريض ، فإن جهل المعلم أو المربى يتسبب أيضاً فى إفساد خلق المتعلم ، فإن لكل داء دواء ووسيلة للعلاج مؤدية للشفاء . يقول الغزالى :

« . . . فكذلك الشيخ المتبوع بطب نفوس المريدين ، ويعالج قلوب المسترشدين ، ينبغى ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف فى فن مخصوص وفى طريق مخصوص ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم ، وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم ، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم ، وأمات قلوبهم ، بل ينبغى أن ينظر فى مرض

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٥٢ .

المريد ، وفى حاله وسنه ومزاجه ، وما تحتمله بنيته من الرياضة ، ويبنى على ذلك رياضته »[1].

إذن فالغزالى لا ينصح بطريقة واحدة لعلاج المشكلات الخلقية والتهذيبية فى الصغار ، بل إنه ينصح المربى أن يكيف طريقته فى الإصلاح حسب سن الصبى ، ومزاجه ، وما يمكن أن يقبله الصبى أو لا يقبله تبعاً لتكوين شخصيته ، وبهذا يؤكد الغزالى مراعاة الفروق الفردية مرة أخرى فى عملية التهذيب .

ويسهب الغزالى فى الكلام عن أنواع الرذائل التى يمكن أن تشوه خلق الصبى ، كما يبين طريقة علاج كل رذيلة ، فيقول مثلا :

« إن المربى إذا رأى شره الطعام غالباً عليه[2] ألزمه الصوم ، وتقليل الطعام ، ثم يكلفه أن يهيئ الأطعمة اللذيذة ويقدمها إلى غيره ، وهو لا يأكل منها حتى يقوى بذلك نفسه فيتعود الصبر ، وينكسر شرهه »[3].

كذلك يقول :

« وإن رأى الرعونة والكبر وعزة النفس غالبة عليه فيأمره أن يخرج إلى الأسواق للكدية والسؤال ، فإن عزة النفس والرياسة لا تنكسر إلا بالذل ، ولا ذل أعظم من ذل السؤال ، فيكلفه المواظبة على ذلك حتى ينكسر كبره ، وعز نفسه فإن الكبر من الأمراض المهلكة وكذلك الرعونة »[4].

كذلك يقول :

« وإن رأى الغضب غالباً عليه ألزمه الحلم والسكوت ،

---

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٥٣ .
(٢) أى على الصبى .
(٣) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٥٣ .
(٤) نفس المرجع ص ٥٤ .

وسلط عليه من يصحبه ممن فيه سوء الخلق ، ويلزمه خدمة من ساء خلقه حتى يمرن نفسه على الاحتمال »[1].

وهكذا يستمر الغزالى فى وصف عيوب الخلق وطرق إصلاحها ونلاحظ ان الطرق العلاجية التى يصفها إنما هى مبنية على المنع عن المرغوب فيه ، وعلى الإذلال ، وعلى ترويض الصبى على المنع والإذلال ، وتكبد الصعاب ، حتى يتعود على ضبط النفس ، والتحكم فيها وفى شهواتها .

ويطيل الغزالى فى وصف الطريقة المثلى لتهذيب خلق الصبى فيقول : إن تهذيب الصبى من الأمور بالغة الأهمية إذ أن

« الصبى أمانة عند والديه ، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما نقش ، ومائل إلى كل ما يمال به إليه ، فإن عود الخير وعلمه نشأ عليه ، وسعد فى الدنيا والآخرة ، وشاركه فى ثوابه أبواه ، وكل معلم له ومؤدب ، وإن عود الشر وأهمل إهمال البهائم شقى وهلك ، وكان الوزر فى رقبة القيم عليه ، والوالى له »[2].

أى أن تهذيب الأب لابنه من أخطر مهامه ، وأعظم واجباته ، وأن تقصير الأب فى القيام بهذه المهمة يعتبر إهمالا فى أخطر واجب كلفته به الطبيعة ، وأمره به الدين .

وبدراسة تفاصيل طرق تهذيب الوالد لولده كما يصفها الغزالى تتبين نزعة الغزالى نحو التخلص من الخصال الدنيوية ، كالتزين والتدليل والتمسك بل والتشبث بالخصال التى تغلب عليها الناحية الدينية الصوفية كالزهد والقناعة ، والاستحياء والتواضع وما شابه ذلك . يقول الغزالى مثلا :

« . . . وإن رأى عليه النظافة فى البدن والثياب ورأى قلبه مائلا إلى ذلك فرحاً به ، ملتفتاً إليه استخدمه فى تعهد بيت الماء

---

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٥٣ .
(٢) نفس المرجع ص ٦٢ .

وتنظيفه وكنس المواضع القذرة ، وملازمة المطبخ ومواضع الدخان ، حتى تتشوش عليه رعونته فى النظافة ، فإن الذين ينظفون ثيابهم ، ويزينونها ، ويطلبون المرقعات النظيفة والسجادات الملونة ، لا فرق بينهم وبين العروس التى تزين نفسها طول النهار ، فلا فرق بين أن يعبد الإنسان نفسه أو يعبد الإنسان صنما ، فمهما عبد غير الله تعالى فقد حجب عن الله ، ومن راعى فى ثوبه شيئاً سوى كونه حلالا وطاهراً مراعاة يلتفت إليها قلبه فهو مشغول بنفسه »[1].

ومن هذا تظهر النزعة الصوفية الصرفة بوضوح تلك النزعة التى تجعله يميل إلى التمادى فى الروحانية ، والتقشف ، ونبذ الأمور الدنيوية ، وتدريب الناشئ على كل هذه الصفات كجزء من تهذيب خلقه .

ويقول الغزالى — بعد وصفه لعلاج كثير من « أمراض النفس » — إنه لا يمكنه وصف علاج لكل نقيصة خلقية ، لذلك فيكتفى بشرح الخطوط العريضة التى يمكن أن يأخذها الأبوان أو المعلم رائداً لهم فى إصلاح ما اعوج من خلق الصبى ،وتتلخص هذه الخطوط — على حد قوله — فى عدم إطاعة الأهواء ، أو الرغبات النفسية التى قد تدفع الصبى إلى اتباع سلوك معين ، بل إن الغزالى يذهب إلى أبعد من هذا إذ ينصح بأن يعارض المربى أو الأب كل ما يرغب فيه الصبى ، فيقول :

« . . . وليس غرضنا ذكر دواء كل مرض فإن ذلك سيأتى فى بقية الكتب ، وإنما غرضنا التنبيه على أن الطريق الكلى فيه سلوك مسلك المضادة لكل ما تهواه النفس وتميل إليه »[2].

أى أن مجمل ما ينصح به الغزالى فى تهذيب السلوك هو قمع الرغبات ، وكبت الأهواء والعمل على إتيان عكسها ، وهذا لا يتفق مع رأى الغزالى

---

(١) إحياء علوم الدين ، الجزء الثالث ص ٥٣ .
(٢) نفس المرجع ص ٥٤ .

السابق بأن النزعات الفطرية لا يمكن قمعها أو كبتها بالكلية ، لكن يمكن تهذيبها ، وتعديلها وتكييفها .

على أنه يقول فى مناسبة أخرى إن على المربى أن يراعى التوسط والاعتدال فى تهذيب خلق الصبى ، فيقول واصفاً ما يمكن أن يفعله المربى فى الوصول إلى هذا التوسط والاعتدال فى خلق الصبى :

« . . . فهو أن ينظر إلى العلة التى يعالجها فإن كان يعالج داء البخل فهو المهلك المبعد عن الله عز وجل . وإنما علاجه ببذل المال وإنفاقه ، ولكنه قد يبذل المال إلى حد يصير به مبذراً فيكون التبذير أيضاً داء ، فكان كمن يعالج البرودة بالحرارة حتى تغلب الحرارة فهو أيضاً داء ، بل المطلوب الاعتدال بين الحرارة والبرودة ، وكذلك المطلوب الاعتدال بين التبذير والتقتير حتى يكون على الوسط وفى غاية البعد عن الطرفين ، فإن أردت أن تعرف الوسط فانظر إلى الفعل الذى يوجبه الخلق المحذور ، فإن كان أسهل عليك وألذ من الذى يضاده ، فالغالب عليك ذلك الخلق الموجب له ، مثل أن يكون إمساك المال وجمعه ألذ عندك وأيسر عليك من بذله لمستحقه ، فاعلم أن الغالب عليك خلق البخل فزد بالمواظبة على البذل ، فإن صار البذل على غير المستحق ألذ عندك وأخف عليك من الإمساك بالحق ، فقد غلب عليك التبذير ، فارجع إلى المواظبة على الإمساك »(1).

وهكذا يعود الغزالى إلى فكرته الأولى وهى محاولة تعديل السلوك حتى يصبح وسطاً بين الطرفين المتناقضين . وعلى العموم فإن الغزالى ، يميل أكثر إلى استعمال طريقة القمع ، وضبط النفس ، والتعود على التقشف كوسيلة لتهذيب الخلق ، وتحسين السلوك .

(1) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٥٥ .

وقد نصح الغزالى بأن يبعد الصبى عن قرناء السوء كوسيلة لتهذيبه ، كما نصح بعدم تعويده على التدليل والتنعم ، أو الاستمتاع بكل ما يرفه عن النفس أو يشعر باللذة ، ونصح أيضاً بألا :

« يستعمل فى حضانته وإرضاعه إلا امرأة صالحة متدينة ، تأكل الحلال ، فإن اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه »[1].

هذا ولا يجب أن يكتفى الأب بأن ابنه قد شب ، وبدأ يميز الخير من الشر ، والحسن من القبيح فيتركه وشأنه ، بل عليه أن يواليه بعنايته وإرشاده ، حتى يتأكد من إكسابه حميد الخصال فى المأكل والمشرب والملبس ، ويقول الغزالى إن امتداح الفضائل وذم النقائص باستمرار فى حضرة الصبى من الأمور التى تساعد على تهذيبه . ولا يعتبر المربون المعاصرون هذه الوسيلة — أى وسيلة الوعظ — من الوسائل المجدية ، الفعالة فى التربية الخلقية ، فهم يعتقدون أن لا شىء يعلم الفضيلة أكثر من أن يحيا الإنسان حياة فاضلة .

ومن الطرق التى يراها الغزالى مؤدية إلى إبعاد الصبى عن العبث والمجون هى شغل أوقات فراغه ، وأحسن الوسائل لشغل هذه الأوقات فى نظره هى تعويد الصبى القراءة وخصوصاً قراءة « القرآن وأحاديث الأخبار ، وحكايات الأبرار وأحوالهم لينغرس فى نفسه حب الصالحين ، ويحفظ من الأشعار التى فيها العشق وأهله ».[2] وهكذا ينصح الغزالى بمنع الصبى من قراءة الأدب المثير محافظة عليه من الفساد . ويذكرنا هذا بما جاء فى كتاب « الجمهورية » لأفلاطون من ضرورة تطهير القصص والأشعار ، وحتى الأنغام الموسيقية التى يحفظها الصغار ، وذلك تأكيداً للمحافظة على أخلاقهم من الفساد . كما يذكر بما قاله الأستاذ « جون ديوى » الفيلسوف والمربى الأمريكى ، الذى عاش فى القرن العشرين ، بأن للمدرسة ثلاث وظائف أساسية هى تطهير المعلومات ، وتنظيمها وتبسيطها حتى تناسب عقول الصغار . فقد اتفق الغزالى فى الرأى

---

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٦٣ .
(٢) نفس المرجع ص ٦٣ .

إذن مع اثنين على الأقل من أئمة الفلاسفة والمربين الحديثين عنه بكثير فى أن يصان الصغير من المعلومات غير المطهرة من الرذائل وشوائب الحياة .

أما من ناحية الثواب والعقاب فيرى الغزالى أنه يجب تكريم الصبى ومدحه على ما يأتى من أفعال حسنة ، وما يتحلى به من خلق حميد ، كما تجب مجازاته جزاء طيباً ما أمكن على كل هذا ، ومدحه أمام ذوى الشأن ، وأصحاب المكانة تشجيعاً له ، لكنه إذا أتى أمراً مذموماً — على خلاف عادته — فيحسن التغافل عنه ، خصوصاً إذا لوحظ حياء الصبى ومحاولته تغطية ما فعل ، فإن مكاشفته بالمعرفة قد تزيده جسارة وجرأة ، فلا يصبح يخشى تكرار فعلته المذمومة ، وقد يعاود تكرارها فتصبح عادته أما إذا تعود الصبى ارتكاب الأخطاء الخلقية ، أو إتيان المخالفات ، فينبغى أن يعاتب سراً ، ويحذر من العودة لمثل هذه الأخطاء ، وإلا كشف أمره أمام الناس . على أن الغزالى ينصح — مع هذا — بعدم التمادى فى العقاب والتأنيب ، ذلك لأن الصبى سوف :

« . . . يهون عليه سماع الملامة ، وركوب القبائح ، ويسقط وقع الكلام من قلبه ، فليكن الأب حافظاً هيبته فى الكلام معه فلا يوبخه إلا أحياناً . والأم تخوفه بالأب وتزجره أحياناً » (١) .

وتعتبر هذه الطريقة فى استعمال الثواب والعقاب لغرض التهذيب طريقة سليمة ، فإن الإكثار من الزجر والتأنيب ، وتكرار اللوم والعتب ، كل هذا قد يأتى بعكس المرغوب فيه ، كما أن المدح والتشجيع كثيراً ما يكونان سبباً فى الإصلاح . أما من ناحية تخويف الصبى بأبيه فإن الأب — باعتباره مركز للسلطة فى العائلة — ينبغى أن يكون شخصاً محبوباً يحترم ويحسب له حسابه ، لا أن يكون رمزاً للرهبة والخوف .

ويعاود الغزالى فى مناسبات كثيرة تأكيده بأن تنشئة الصبى على التدليل ، والتنعم ، والتراخى والكسل ، والتساهل فى التعامل مع الناس من حيث رفع

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٦٣ .

الكلفة بينه وبينهم من الأمور غير المستحسنة لأن هذه التنشئة كفيلة بإفساد خلقه ، فيقول :

« ينبغي أن يمنع من النوم نهاراً فإنه يورث الكسل ، ولا يمنع منه ليلا ولكن يمنع الفرش الوطيئة حتى تتصلب أعضاؤه ، ولا يسمن بدنه فلا يصبر على التنعم ، بل يعود الخشونة فى المفرش والملبس والمطعم . . . ويعود فى بعض النهار المشى والحركة والرياضة حتى لا يغلب عليه الكسل »[1].

كما يقول :

« يعود التواضع والإكرام لكل من عاشره ، والتلطف فى الكلام معهم . . . وينبغى أن يعود ألا يبصق فى مجلسه ولا يتمخط ولا يتثاءب بحضرة غيره ، ولا يستدبر غيره ، ولا يضع رجلا على رجل ، ولا يضع كفه تحت ذقنه ، ولا يعمد رأسه بساعده فإن ذلك دليل الكسل ، ويعلم كيفية الجلوس ويمنع من كثرة الكلام . . . وأن يحسن الاستماع مهما تكلم غيره ممن هو أكبر منه سناً ، وأن يقوم لمن فوقه ، ويوسع له المكان . . ويمنع من لغو الكلام وفحشه ومن اللعن والسب »[2].

ويلاحظ من كل هذا أن الغزالى لم يكد ينسى شيئاً من تفاصيل الخلق الحسن ، والسلوك الطيب ، وآداب اللياقة حين وصف طريقة التربية الخلقية ، فهو لا ينصح بتأديب الصبى من حيث خلقه الشخصى ، وطباعه وعاداته كفرد بل وضع أيضاً الأسس التى يجب أن يسير عليها فى تعامله مع غيره من الناس ، أو أنه عنى بالتربية الاجتماعية وتكوين العلاقات الإنسانية على أساس سليم .

---

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٦٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٣ .

وينتقل الغزالى بعد ذلك إلى بيان طريقة تهذيب الصبى عن طريق تعليمه الدين ، وممارسة العبادات فيقول :

« فينبغى ألا يسامح فى ترك الطهارة والصلاة ، ويؤمر بالصوم فى بعض أيام رمضان . . . ويعلم كل ما يحتاج إليه من علوم الشرع ، ويخوف من السرقة وأكل الحرام ، ومن الخيانة والكذب والفحشاء »[1].

كما يعلم :

« أن الدنيا كلها لا أصل لها إذ لا بقاء لها ، وأن الموت يقطع نعيمها ، وأنها دار ممر لا دار مقر ، وأن الآخرة دار مقر لا دار ممر ، وأن الموت منتظر فى كل ساعة ، وأن الكيس العاقل من تزوده من الدنيا للآخرة حتى تعظم درجته عند الله تعالى ويتسع نعيمه فى الجنان »[2].

وينبه الغزالى كلا من الوالد والمربى إلى أهمية اللعب للصغير ، ويبين ما للعب من قيمة كأداة تساعد على تربية الصغير وتعليمه ، وكوسيلة يعبر بها الصغير عن فطرته ، وكصمام أمن ينفذ منه ما يتراكم على الصغير من متاعب أثناء الدرس ، فيقول الغزالى :

« إن الصبى ينبغى أن يؤذن له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعباً جميلا يستريح إليه من تعب المكتب ، بحيث لا يتعب من اللعب ، فإن منع الصبى من اللعب وإرهاقه إلى التعلم دائماً يميت قلبه ، ويبطل ذكاءه ، وينغص عليه العيش حتى يطلب الحيلة فى الخلاص منه »[3].

---

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٦٣ .

(٢) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٦٣ .

(٣) نفس المرجع ص ٦٣ .

وليس بخاف ما لقول الغزالى هذا من قيمة تربوية عظيمة فلقد أصبحنا نعتبر اللعب أداة ضرورية للنمو الجسمى والنفسى السليم .

ويستنتج مما سبق أن تدين الغزالى وتصوفه ، وسعيه إلى تطهير نفوس الأفراد كى تنتشر الفضيلة فى المجتمع ، كانا سبباً أساسياً فى اهتمامه بكل من التربية الدينية والتربية الخلقية . كما يستنتج أيضاً أن الغزالى كان يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن التربية الصحيحة يمكن أن تفعل الكثير فى سبيل إصلاح الخلق ، وتهذيب السلوك . فقد بين أن خصال الإنسان بل وتكوينه عموماً إنما هو نتيجة لتعاون طباعه الفطرية مع عوامل البيئة المحيطة به .

على ذلك أكد الغزالى ضرورة مراعاة النزعات الفطرية البشرية ومحاولة تكييفها وتعديلها ما أمكن حتى يصير المتطرف منها معتدلا ، ووسطاً بين طرفى النقيض وهو فى رأيه هذا ، بأن خير الأمور أوسطها يذكرنا بالفيلسوف اليونانى القديم « أرسطو » الذى رأى أن أفضل الخصال أوسطها ، وقد سبق أن ذكر أن الغزالى درس ضمن ما درس من الفلسفات القديمة فلسفة أرسطو ، وقرأ مؤلفاته المختلفة ورد عليها .

وقد تكلم الغزالى عن النزعات الفطرية البشرية أو — كما سماها « الغرائز » — كلام الدارس لطبيعة الإنسان دراسة دقيقة ، فقد بين أن الغرائز البشرية إنما خلقت فى الإنسان كى تخدم أغراضاً حيوية ، وأن القضاء على هذه الغرائز ، يضر بالإنسان ، ويعرضه هو ونسله للخطر ، بل وللفناء ، كما بين أيضاً أن بعض هذه الغرائز أقوى من البعض الآخر ، وأسلس فى القيادة ، ويوافق رأيه فى الغرائز علم النفس الحديث الذى يفرق بين النزعات الفطرية من حيث قوتها ، وقابليتها للتعديل ، كما يؤكد ضرورة النزعات الفطرية لحياة الإنسان وبقائه .

وقد استطرد الغزالى فى حديثه عن الغرائز حتى بين أن بعض الغرائز موجود فى الإنسان منذ ولادته ، وأن بعضها يتكون فيه على مر الزمن عند ما

يبلغ الإنسان سناً معينة ، وفى هذا الرأى تشابه مع النظريات النفسية الحديثة ، التى تبين أن النزعات الفطرية تصل إلى درجة معينة فى الشدة والوضوح ، فى مراحل معينة من تطور نمو الفرد .

ولقد تبين الغزالى أهمية معرفة المعلم لطبيعة المتعلم ، من حيث النواحى النفسية ، ورأى أن هذه المعرفة بنفسية المتعلم إنما هى ضرورة لا غنى عنها ، فدراية المعلم بهذه الناحية كفيلة بأن تعينه على اختيار الطريقة التى ينبغى أن يعامل بها المتعلم ، سواء كان ذلك فى أثناء تعليمه أو تهذيبه وإرشاده ، وسواء كان المتعلم صغير السن أو مراهقاً ، وقد بين أن عدم دراسة المعلم لنفسية المتعلم قد تتسبب عنها أضرار بليغة ، وهذا الرأى من قبل الغزالى يتجاوب تجاوباً تاماً مع الرأى السائد الآن ، والقائل بأن دراسة علم النفس من أولى متطلبات إعداد المعلم إعداداً صحيحاً فلا يمكن أن يؤدى المعلم عمله تأدية صحيحة إلا إذا كان على دراية تامة بالنظريات النفسية التى تفسر له سلوك التلاميذ ، ونزعاتهم الموروثة ، وميولهم الفطرية وطريقة تطورهم الفكرى فى أثناء النمو وما إلى ذلك من معلومات توجهه فى طريقة التدريس .

ولما تكلم الغزالى عن قيمة اللعب للصغار أتى بآراء بالغة النضوج بالنسبة لعصره بل وبالنسبة للعصور التى جاءت بعده ، فلم يصف الغزالى اللعب بأنه مجرد نشاط تلقائى يقوم به الصغير فحسب ، بل قال إن للعب ثلاث وظائف رئيسية ومهمة ، وضرورية لنمو الصغير الجسمى والعقلى على حد سواء ، فهو — أى اللعب — يساعد أولا على ترويض جسم الصغير وتقوية عضلاته ، وبذلك يؤدى بدوره إلى نموه الجسمانى السليم ، كما أن اللعب يساعد على جلب السرور والبهجة إلى نفس الصغير ، فهو عامل ترفيهى لا غنى عنه ، وأخيراً فإن اللعب يكون بمثابة صمام للأمن يقوم بعملية إراحة الصبى من عناء الدرس ، مما يسهل عليه عملية التعلم . ويبين الغزالى أيضاً أن الصغير المحروم من اللعب قد يرغب عن الدرس ويهرب منه ، ولا شك فى أن التربية المعاصرة تتفق مع الغزالى فى هذا الرأى فى فوائد اللعب ، وفى الخدمات التى يؤديها للتربية عموماً

ولم يفت الغزالى أن يتكلم عن الثواب والعقاب وكيفية استعمالها لخدمة الأغراض التربوية ، وكانت آراء الغزالى — فى هذه الناحية — معتدلة غاية الاعتدال خصوصاً وأنه يؤكد ضرورة عدم التمادى فى عقاب الصبى ، كما ينصح بعدم الإكثار من التأنيب ، أو استخدام التشهير بمساوئ الصبى عقاباً له على فعاله الخاطئة . وتعتبر هذه الآراء سليمة من وجهة النظر الحديثة فى الدراسات النفسية فقد دلت التجارب على أن كثيراً من العقد والمشكلات النفسية ، والاضطراب فى الحياة الذى قد يصيب الإنسان إنما يرجع إلى أن القائمين على تربية الصغار يكثرون من تقريع المخطئ منهم ، ويدمنون على إثباط عزيمة المتأخر فى الدراسة ، وإلى إقناعه بعدم صلاحية أو رداءة خلقه أو عدم جدواه .

أما رأيه فى ضرورة العمل على توجيه الصبى نحو التدين ، والروحانية ، والتقشف ، والبعد عن الحياة المادية المترفة ، ونصحه باتباع طرق المنع والقمع كوسيلة للوصول إلى هذه الغاية ، فإنه يتمشى تماماً مع فلسفة الصوفية على أن الرأى الحديث فى هذه النواحى يميل إلى التوسط فى النظر إلى الأمور ، فلا يستحب التغالى فى السعى وراء المادة ، والترف فى الحياة ، كما لا تستحب أيضاً الحياة المتمادية فى المثالية والبعد عن الدنيويات ، والتى تنكر الرغبات الفطرية إنكاراً شديداً . أى أن الرأى الحديث فى التربية الدينية والخلقية أكثر إعتدالا من رأى الغزالى فى هذه الناحية .

ومن الأمور التى تدعو إلى الإعجاب حقاً بآراء الغزالى أنه لم يقصر على وضع أسس سليمة للتربية الخلقية بالنسبة لأخلاق الفرد الشخصية ، بل إنه وضع أسساً تبنى عليها طريقة التعامل بين الناس بعضهم مع بعض ، أى أنه وضع أسساً للتربية الاجتماعية أيضاً . ويستخلص مما جاء به الغزالى فى هذه الناحية أنه كان من المهتمين ببناء الصلات بين الناس بعضهم مع بعض بحيث تكون مبنية على المودة ، والمحبة ، والاحترام المتبادل ، وبحيث تراعى آداب اللياقة فى التعامل بين الأفراد ، تلك المظاهر التى تعتبر من أولى مقومات الحياة

الديموقراطية ، اتصف بها الإسلام على وجه العموم ، تلك التي يوضحها قول النبي عليه السلام : « لا فضل لعربي على عجمي إلا بالبر والتقوى » .

واهتم الغزالي بشغل أوقات فراغ المتعلم مبيناً بذلك إدراكه أن الشباب والفراغ من الأمور التي تساعد على انحراف خلق الشباب وسعيه إلى إيجاد وسائل للترفيه قد تكون غير صالحة ، وبين أن شغل أوقات فراغ المتعلم من أهم الأمور التي يجب أن يراعيها المعلم ، كما نصح بأن يعود المتعلم القراءة — وخصوصاً قراءة القرآن والمؤلفات الدينية — حتى يستعين بها على تمضية أوقات فراغه .

تعليـــق

إن أهم ما يسترعي الانتباه في كتابة الغزالي عن التربية عموماً هي الطريقة التي اتبعها في التفكير في شئون التربية والتهذيب . فلم يكتب الغزالي عن التربية بطريقة ارتجالية ، بل كتب وفق فكرة معينة واضحة في ذهنه إلى درجة جعلها واضحة كل الوضوح للقارئ لكتاباته . فقد كان الغزالي مفكراً منطقي التفكير ، ومنظمه ، وكانت له فلسفة واضحة ومحددة ، لذلك فإنه عند ما كتب عن التربية بدأ بشرح الأغراض التي يقصدها من التعليم مسترشداً بضوء فلسفة الصوفية ، والواقعية في وقت واحد . كما أنه عند ما فكر في وضع منهج دراسي للمتعلم ، لم يضع المنهج اعتباطاً . بل وضعه وفق خطته التي رسمها للتربية ، بحيث يتمشى مع الأهداف التربوية التي وضعها ، وعلى ذلك صنف العلوم ، وقسمها ، وقومها ، ووضعها في درجات تنازلية حسب المعايير التي كونها ، لتقاس بها قيمتها من حيث نفعها للمتعلم ، أو ما قد تسببه له من أضرار ، كما أنه بين ما ينبغي أن تقوم عليه الروابط التي تربط بين المعلم والمتعلم من عطف ومحبة ، ووضح بأمثلة عديدة كيف يجب أن يعامل المعلم تلميذه ويعامل المتعلم أستاذه . وبهذا وضع الأسس التي ينبغي أن تسير عليه طريقة التعليم .

وقد وصف الغزالي أيضاً طريقة تعليم الدين ، وتهذيب السلوك وصفاً صريحاً مبنياً على خطة واضحة متفقة مع فلسفته وأهدافه التربوية . ولأجل هذا يقف الغزالي في صف واحد مع أهم الفلاسفة المربين الذين وضعوا نظماً تربوية مرسومة وفقاً لفكرة معينة ، ومذهب فلسفي خاص مثل أفلاطون ، وروسو ، وجون ديوي ، وأمثالهم .

وتسترعى انتباه الدارس للغزالى أيضاً تلك النزعة الواقعية التى تسيطر على تفكيره بالرغم من فلسفته الصوفية ، فإننا نجد أنه يتحدث دائماً عن السعى إلى « سعادة الدنيا وسعادة الآخرة » . فقد وجهه تفكيره الدينى إلى السعى وراء سعادة الآخرة لكن تفكيره الواقعى لم ينسه سعادة الدنيا ، وقد رأى أن السعادة الدنيوية يمكن الحصول عليها عن طريق الحياة الفاضلة ، وتطهير النفس من الرذائل ، وحسن التعامل مع الناس . ويتفق رأيه فى كيفية الحصول على السعادة الدنيوية مع فلسفته بطبيعة الحال ، فسعادة الدنيا لديه مرتبطة بالبعد عن الماديات مع عدم نسيان نواحى النفع فى الحياة ، فقد نصح بتعليم العلوم التى لا يمكن أن يستغنى عنها الإنسان فى حياته ، والتى لا يمكن أن يسعد مجتمع بدونها كعلوم الطب والحساب وبعض الصناعات . وهنا أيضاً تظهر واقعية الغزالى ، وعدم نسيانه النواحى النفعية التى لا غنى عنها فى الحياة الدنيا .

وتدل كتابة الغزالى أيضاً على أنه خبير ومجرب قبل أن يكون كاتباً ، كما تبين أيضاً أن آراءه مستمدة من صميم الحياة التى حياها ، ومن نواحى المعرفة التى حصل عليها من التجارب التى مر بها ، ومن المشكلات التى صادفته فى حياته المتعددة الأطوار . فنراه مثلا يشير باتباع طريقة معينة فى تعليم الدين للنشء ، وهو يرى أن هذه الطريقة هى أصلح وسيلة لغرس مبادىء الدين فى نفس الصغير عن طريق التلقين والإيمان ثم تثبيتها بالأدلة والبراهين المستمدة من قراءة القرآن . والتأمل فيما جاء فيه ، وفى معانيه ، وبدهى أن الغزالى وصل إلى الاعتقاد فى صلاحية هذه الطريقة ، عن طريق تجربته الفعلية ، وما مر به من أطوار فى حياته الدينية .

ويشبه تفكير الغزالى فى قيمة التربية السليمة ، وما يمكن أن تفعله نحو إصلاح الفرد والمجتمع تفكير كثير ممن سبقه ومن جاء بعده من الفلاسفة والمربين والمصلحين الاجتماعيين مثل أفلاطون وأرسطو وروسو وبستالوتزى وجون ديوى وغيرهم . فقد اعتقد كل واحد من هؤلاء أن التربية الصحيحة ،

المرسومة على أسس سليمة ومدروسة هى الوسيلة الوحيدة لإصلاح تكوين الأفراد الذى يؤدى بدوره إلى إصلاح المجتمعات .

وقد استعمل الغزالى عبارات شبيهة بالتى استعملها روسو فى وصف ما يمكن أن تقوم به التربية من تكميل لما ينقص فى تكوين الفرد فقال إن بعض المخلوقات تكون كاملة التكوين عند نشأتها ولا يمكن تغييرها أو الإضافة إليها مثل الأرض والكواكب بينما تكون مخلوقات أخرى ناقصة التكوين كخلق الإنسان ، وإن التربية السليمة هى الوسيلة لتكميل هذا النقص ، بينما قال روسو فى الكتاب الأول من مؤلفه « إميل » ، « . . . إننا نولد ضعفاء ونحتاج إلى القوة ، لا حيلة لنا ونحتاج إلى العون والمساعدة ، أغبياء ونحتاج إلى القدرة على الفهم والإدراك ، وإن كل ما نحتاج إليه وكل ما ينقصنا عند ما نولد نحصل عليه عن طريق التربية. » وهكذا تظهر قوة عقيدة الغزالى فيما يمكن أن تفعله التربية للإنسان من تكميل لما ينقصه وما لم تزوده به الطبيعة .

ولم يقل الغزالى شيئاً عن تعليم البنت ، بل صب جميع اهتمامه على تعليم الولد ، ولا عجب فى هذا أيضاً ، فإن كثيراً من المسلمين رأوا أن التعليم للرجال فقط ، فقال الغزالى مثلا إن طلب العلم فريضة على كل مسلم ، ولكنه لم يقل إنه فريضة على كل مسلم ومسلمة . كذلك فقد أغفل الغزالى العناية بتعليم العلوم الفنية والجمالية ، وهذا متفق أيضاً مع فلسفته الصوفية ، فإن العناية بهذه العلوم ، وتربية الروح الفنية والجمالية فى النشء لا يتفق مع التربية التقشفية ، البعيدة عن الجمال والترف التى نصح بالسعى إلى تحقيقها .

ولم يظهر رأى الغزالى فيما يخص التربية المهنية بوضوح كاف . فقد تكلم عن ضرورة تعليم بعض العلوم التى تؤدى إلى الاحتراف فيها كالطب والفلك ، والحساب والصناعات ، لكنه فى نفس الوقت لم يظهر تحمساً للتعليم المهنى . بل على العكس فإنه كان من الداعين إلى الابتعاد عن السعى وراء الأجر لقاء الخدمات التى يقوم بها الفرد للناس ، وخصوصاً فى النواحى التعليمية ، كما

أنه روى أقوالاً كثيرة تؤيد عدم تحبيذه المهن ، أو التعليم المهنى ، لأن العلم يجب أن يطلب لذاته ، ولما يقوم به من المساعدة على تقريب الفرد إلى الله ، لا لما يمكن أن يدر عليه من رزق أو مال .

ولو أنه اعترف بمهنة التعليم وامتدحها ، ووصفها بأنها أهم مهنة وأشرف وظيفة ، إلا أنه فى نفس الوقت بين بوضوح أن المعلم الذى يتقاضى أجراً لقاء عمله ، فهو حقير وغير جدير بالاحترام .

وعلى العموم يعتبر الغزالى من الفلاسفة الذين وضعوا نظاماً تربوياً شاملا ، واضح الأهداف محدد الوسائل ، والذين تكلموا فى نواح عديدة متصلة بتربية النشء بوضوح ، ووفق فكرة معينة لا يصعب فهمها أو تحديدها . وإذا قورن بمن كتب فى هذه النواحى من المربين الغربيين فإنه يوازى أعظمهم وأشهرهم كأفلاطون ، وروسو ، بل إنه يمتاز على هذين المربيين لأنه استمد آراءه من واقع الحياة ، ومن خبرته هو ، بينما كتب هؤلاء عن التربية كتابة نظرية بحتة .



— ٣٦

الأستاذ الشيخ محمد صادق عرجون

مفتاح شخصية الغزالي
هل شك حجة الإسلام ؟



مفتاح شخصية الغزالى

هل شك صحبة الإسلام ؟

القرن الخامس الهجرى الذى كان مسرحاً لحياة أبى حامد الغزالى رحمه الله ، أو على التحقيق النصف الثانى من هذا القرن الذى عاشه هذا الإمام العبقرى وقضى حياته متقلباً فى آفاقه ، كان أشبه ببحيرة عظيمة فى نهاية منحدر ، تندفع إليها روافد من جوانبها لتصب فيها عصارة الفكر الإنسانى فى مدى قرون من الماضى السحيق ، منذ كان للعقل البشرى سلطان النظر فى الكون وتعمق أسراره ، بعد انتقاله من طور البدائية إلى طور التحرر من ربقة التقليد والاستسلام للغرائز الحيوانية التى كان يعيش بها الإنسان ليأكل كما تأكل سائر الأنعام .

فهو قرن انتهت إليه صفوة الدراسات الإسلامية فى القرآن الكريم وتفسيره وقراءاته ولغته وأسلوبه وإعجازه ، وسائر علومه ، كما انتهت إليه خلاصة الدراسات الإسلامية فى السنة النبوية نقلاً وتمحيصاً وتفقهاً ، مع آثار الصحابة وآثار تلاميذهم من أئمة التابعين علماً وعملا ، التى استقر على أساسها الاجتهاد التشريعى فى الفقه الإسلامى على يد أئمة العلماء من المجتهدين .

وهو قرن تلقى مع هذه الدراسات الإسلامية الخالصة ، حضارات الأمم من الشرق والغرب ، ونتائج العقول ، وثمرات الأفكار ، وسبحات الأخيلة ، وإشراقات القلوب والأرواح ، ونزغات الزندقة والإلحاد وهدى الإيمان ، ونسك التعبد وحيرة الشك ، ومنطق الفلسفة فى فقد الدين وتفلسف العقيدة ،

إلى جوانب أخرى من الحياة الاجتماعية الزاخرة المترفة التى كان يموج بها محيط ذلك القرن .

كل ذلك تلقاه القرن الخامس الهجرى — عصر أبى حامد الغزالى — ممتزجاً فى صورة الحضارة الإسلامية التى أنضجها العقل الإسلامى بخصائصه القوية امتزاجاً جعل منها حياة لها سيمياؤها الخاصة ، فلا هى شرقية ولا هى غربية ، ولا هى إسلامية خالصة ولا هى غير إسلامية ، وإنما هى حياة إنسانية ، تمثل الإنسان بخيره وشره وضلاله وهدايته فى أطواره العقلية والاجتماعية أكمل تمثيل .

هذه الحياة وإن توحدت فى صورتها الإنسانية العامة لكنها احتفظت بخصائص عناصرها الجزئية ، فهى أشبه بالإنسان فى صورته البشرية التى لم تسلب عن أعضائه خصائصها الجزئية .

فالمد الحضارى فى ظل الإسلام جمع أشتات الأمم بأفكارها ، وعقائدها وفلسفاتها ، وأخلاقها ، وعاداتها ، وعلومها ، ومعارفها ، وثقافاتها ، وألوان تربيتها وضروب سلوكها فى الحياة ؛ ففلسفة الإغريق ، وتنسك الهند ، وحكمة الصين وزندقة الفرس واشتراع الرومان ، وسائر ما عرف على وجه الأرض من نتاج العقل الإنسانى ونباته ، كلها آوت إلى ربوة من طبيعة الإسلام ذات قرار ومعين فهضمها الإسلام وتمثلها فى داخل حقيقته الفكرية صورة إنسانية موحدة الإطار تحت عنوان الحضارة الإسلامية .

وقد كان من أثر ذلك الامتزاج أن أصبح المجتمع الإسلامى على ترامى أطرافه واتساع رقعته ميداناً لتفاعل تلك العناصر الفكرية ، ذلك التفاعل الذى تولدت منه التيارات العقلية والروحية المختلفة ، وفى ظلها قامت الفرق المختلفة ونشأ إلى جانب دراسة القرآن وعلومه العربية وفنونه البلاغية ، ودراسة السنة النبوية والفقه الإسلامى ؛ الجدلُ وعلم الكلام للدفاع عن العقيدة الإسلامية بسلاح خصومها .

ومن باب هذا الجدل الكلامى دخلت الفلسفة بقضاياها فى دراسة عوالم ما وراء الطبيعة ، ووضعت الإلهيات والروحانيات موضع التحليل المنطقى لتقاس بمقاييس الفروض العقلية ، ومن نافذة هذه الفلسفة فى دراسة النفس الإنسانية وأحوالها تفلسف التصوف الذى كان فى أصله الإسلامى زهادة فى الدنيا ولذائذها الفانية وعملا رياضياً يستهدف تهذيب النفس بمشاق العبادات لتطهيرها من رذائل الغرائز المادية وإخراجها من ظلمات الجسمانية إلى نور الإشراق الروحى حتى تنسجم الجوارح طواعية مع توجهات القلب بكليته إلى الله بإخلاص العبودية له ، إلى أن أصبح التصوف بهذا التفلسف المعقد علماً نظرياً ، له قواعده وأصوله ومصطلحاته التى مزجته فى أكثر أحواله بالفلسفة النظرية فى فهم حقيقة العقل والروح والنفس وهى التى يدندن حولها هذا التصوف المتفلسف .

فى هذا الخضم الفكرى المتلاطم بأمواج التيارات العاصفة نهد أبو حامد الغزالى عبقرياً نسيج وحده ، وعلى مهاد هذه الأرض الموارة بأعاصير الحياة نشأ حجة الإسلام فريداً فى بابه ، عصامياً بين أترابه ، بين أبوين فقيرين صالحين ، تلقته الصوفية وهو فى ريعان طفوليته ، فأرضعته بلبانها ، وحنت عليه فألقمته ثديها ، وتفتح إحساسه بالحياة فى أحضانها ، وشم عبير الوجود فى أريجها .

كان أبوه رجلا فقيراً صالحاً ، شديد الحب للعلم والعلماء ، يخدمهم ، ويجد فى الإحسان إليهم والنفقة بما يمكنه عليهم ، ويحضر مجالس درسهم ، ويسمع وعظهم ، ويبكى تأثراً بما يسمع منهم ويتضرع إلى الله مبتهلا إذ فاته أن يكون عالماً أو متعلماً أن يعوضه فيرزقه ولداً يكون من العلماء الواعظين الذين تستجيب لهم النفوس العصية ، وتلين لوعظهم القلوب القاسية ، وكان لا يأكل إلا من كسب يده وعرق جبينه فى عمل غزل الصوف ، تحرياً للحلال فى رزقه ، فاستجاب الله دعاءه ، وقبل ابتهاله ، فأعطاه أحمد ومحمداً ، وكان أحمد واعظاً تلين الصم الصخور عند سماع تحذيره ، وترتعد فرائص الحاضرين

فى مجالس تذكيره ، يبكى العيون ويستولى على حبات القلوب ، يوقظ النيام ، ويهدى الحيارى ، ويرد الشاردين ، ويذكر الناسين . ومن لطيف ما يروى له ما ذكره الزبيدى فى مقدمات شرح الإحياء ، أن سبب سياحة الإمام أبى حامد الغزالى وزهده فى الدنيا وزخرفها أنه كان يوماً يعظ الناس فدخل عليه أخوه أحمد فأنشده :

أخذت بأعضادهم إذ ونــوْا　　　وخلفك الجهد إذ أسرعوا
وأصبحت تهدى ولا تهتدى　　　وتُسمع وعظــاً ولا تُسمع
فيا حجر الشحر حتى مــتى　　　تسن الحــديد ولا تقطـع

فمنذ ذلك قطع أبو حامد علائقه بالدنيا وساح فى الأرض على قدم الفقراء المتنسكين تاركاً وراءه جاهاً عريضاً وصيتاً بعيداً ، بتأثير وعظ أخيه ، وهكذا تحققت فى أحمد الغزالى إحدى أمنيتى أبيه الرجل الصالح .

وكان محمد عالم الدنيا فى عصره ، وإمام الأمة فى زمنه ، وحجة الإسلام فى أمصاره ، بز العلماء فلم يتعلقوا بغبار جواده ، ملأ الدنيا دوياً باسمه ، وشغل الحياة ولا يزال يشغلها لتكشف عن عبقريته ، وكان فوق ما تخيل أبوه فى أمنيته ، ولو رآه فى جلالة قدره وسمو مكانته لفتن بنفسه إذ أسرع القدر فى تلبية طلبته ، وكان الله تعالى سميعاً لدعوته ، ولفتن بابنه فتنة المحب بمحبته .

وكان والد أبى حامد الغزالى قد اصطفى من بين من جالسهم من العلماء والمتعبدين رجلا صوفياً استصفاه لنفسه ، واستخلصه لصداقته ووده ، فلما أحس دنو أجله أوصى إلى هذا الصديق الناسك بابنيه أحمد ومحمد ، وقال له فى وصيته :

« إن لى لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط ، وأشتهى استدراك ما فاتنى فى ولدىّ هذين فعلمهما ولا عليك أن تنفد فى ذلك جميع ما أخلفه لهما . فلما مات رحمه الله ، أقبل الصوفى على تعليمهما إلى أن فنى ذلك النزر اليسير الذى كان خلفه

لها أبوهما ، وتعذر على الصوفى القيام بقوتهما ، فقال لهما : اعلما أنى قد أنفقت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لى فأواسيكما به ، وأصلح ما أرى لكما أن تلجآ إلى مدرسة ، فإنكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما ، ففعلا ذلك ، وكان هو السبب فى سعادتهما وعلو درجتهما[1] » .

ونحن نقف عند هذا النص التاريخى الذى يجمع عليه مؤرخو الغزالى ، والذى كان يحكيه أبو حامد نفسه ، ويعقب عليه بقوله : « طلبنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون إلا لله[2]» متسائلين :

أولا : فى أية سن ترك الوالد ولديه وأوصى بهما إلى صديقه الصوفى الصدوق ؟

ثانياً : هل كان هذا الصوفى الوصى هو الذى يتولى بنفسه تعليمهما ، فيدرس لهما ويؤدبهما بالعلم والعمل ؟ وماذا كان يدرس لهما ؟ أو كان يشرف على تعليمهما بالرعاية والإنفاق عليهما من مالهما الذى تركه لهما والدهما كما يشرف الأب على تعليم أولاده فى معاهد العلم ومدارسه ؟

والكشف عن ذلك كله له أهمية عظمى فى التمهيد لمعرفة مفتاح شخصية أبى حامد الغزالى رحمه الله ، لكن البحث لم يوفق إلى إجابة قاطعة عن هذا التساؤل ، وإنما كان الذى وصل إليه حدساً تقيمه القرائن ، يدل على أن الوالد ترك ولديه وهما فى سن الطفولية الشادية المدركة لأوائل الطلب على نهج التربية الإسلامية التى كانت تبدأ أول ما تبدأ بحفظ القرآن وتجويده بمعرفة أحكام الترتيل مع شىء من فقه العبادات الأولية فى الصلاة وشرائطها ووسائلها ، وذلك يبدأ فى الأعم الغالب فى نحو السادسة وما يقرب منها ، وهذا ما نرجحه فى السن التى تركهما أبوهما عليها كما نرجح أن وصيهما الصوفى كان

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكى ج ٣ .

(٢) نفس المصدر .

رجل صدق ، وكان عالماً من أهل التربية الروحية والرياضة النفسية ، وأنه هو الذى تولى بنفسه تعليمهما مايتناسب مع سنهما من أوائل الفقه التعبدى وتحفظهما القرآن الكريم ، ولا بد أن يكون قد سلك فى تربيتهما الأدب النفسى والتهذيب الروحى عملا وتأسياً بحاله وذوقه ، حتى تأهلا لطلب العلم فى مدارسه بين طلابه المنقطعين له ، ونرجح أن يكون ذلك قد كان وهما فى حوالى العاشرة من عمرهما ، لأنها هى السن التى يبدأ فيها تفتح الإدراك الاستقلالى وتعرف الحياة ومعاشرة الناس ومن ثم اعتبرها الشارع مبدأ لتأكيد طلب الأمر بالعبادة ، ففى الحديث « مرو أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر » .

ويؤيد ما ذهبنا إليه قول الصوفى الوصى لوصييه : « وأصلح ما أرى لكما أن تلجآ إلى مدرسة فإنكما من طلبة العلم » فاعتباره لهما من طلبة العلم ، واطمئنانه عليهما فى لجوئهما إلى مدرسة يعيشان فيها عيشة طلبة العلم دليل واضح على أنهما بلغا سناً تؤهلهما لحياة طلبة العلم ولا تكون هذه السن فى الغالب فيما دون العاشرة .

ويخلص للبحث من هذا أن أبا حامد الغزالى وأخاه أحمد تركهما والدهما فى رعاية وصيه وصديقه الصوفى وهما فى ريعان الطفولية المدركة ، وأنهما مكثا فى أحضان هذه الرعاية سنوات حفظا فيها القرآن الكريم ، وتلقيا أوائل الفقه التعبدى عملا وتأسياً بسلوك شيخهما ووصيهما الصوفى الذى كان ينزل منهما منزلة الوالد البر الشفيق .

وكان هذا الصوفى رجل صدق ، أحس عبء الوصية وقدر خطر المهمة وكان قد نفد ما تركه لهما والدهما من المال القليل ، وتعذر عليه القيام بقوتهما فصارحهما وأرشدهما إلى ما رآه أصلح لهما فى حياتهما التى تحقق وصية أبيهما فألحقهما بمدرسة فى بلدهما من مدارس العلم التى كان يأوى إليها الطلاب للدرس والإقامة ، وكانوا يرزقون فيها برواتب يعيشون بها .

ونرجح أن هذه المدرسة التى لجآ إليها بإشارة شيخهما الأول ووصى أبيهما عليهما هى المدرسة التى تتلمذ فيها أبو حامد على أول أستاذ « رسمى » له عرف فى تاريخه ، وهو أحمد بن محمد الراذكانى على ما ذكره ابن السبكى فى الطبقات بقوله : « قرأ — أبو حامد — فى صباه طرفاً من الفقه ببلده على أحمد بن محمد الراذكانى . »

وهنا نسجل أن أبا حامد رضى الله عنه تلقى أول ما تلقى آداب الصوفية وسلوكهم علماً وعملاً بقدر ما سمحت به طفوليته الغضة المتفتحة على يد رجل لم يعرف عنه إلا أنه صوفى كان صديقاً لأبيه ، ثم وصياً عليه وعلى أخيه ، وقد صدق الرجل معهما فى وصايته ، ولا بد أن يكون قد صدق معهما فى صوفيته فلقنهما آداب السلوك وعلمهما أدب الطريق فى سن تكون مرآة النفس فيها مجلوة لاقطة ، ومرايا النفوس الإنسانية لا تتزاحم فيها الصور على كثرتها ، ولا يحجب بعضها بعضاً ، فلكل صورة طبعت فيها مكان يحفظها بخصائصها التى انطبعت بها وقد تبرزها المرآة عند استدعائها إذا توافرت أسبابها .

فالسمت الصوفى ، والسلوك الصوفى ، والأدب النفسى على المنهج الصوفى كان أول صورة انطبعت فى مرآة أبى حامد الغزالى ، وأول نقطة بدأ منها خط سيره فى الحياة .

ومن غرائب أسرار القدر الإلهى فى حياة أبى حامد رحمه الله أن ما كان أول نقطة بدأ بها خط سيره فى الحياة كان آخر نقطة انتهى عندها وبها خط سيره فى هذه الحياة ، والفرق بين الصورتين ، صورة البداية ، وصورة النهاية هو الفرق بين لوحى مرآتين ضيقا وصغراً واتساعاً وعظماً ، ولكن خصائص الصورة وملامحها الأصيلة واحدة فى الحالين .

فهل كان لآخر حياة أبى حامد الصوفية التى انتهى إليها ارتباط بأول حياته التى بدأ بها ؟ وهل كان لأول حياة أبى حامد الصوفية تأثير فى آخر حياته

الصوفية ؟ على معنى أن الصورة الأولى التى كانت منطبعة فى مرآة نفسه دون اختيار منه أو تمهيد لذلك الانطباع الذى كان نتيجة لمجرد ملاقاة المرآة للصورة ، هى التى ظهرت ، وكان لا بد أن تظهر ، عند ما توافرت لها أسباب الظهور فى إطار مرائى أعظم اتساعاً ، وأجود صقلا ، وأصفى أديماً مما لا يقاس به إطار الصورة الأولى إلا كما يقاس العقل الإنسانى عند الطفل فى مهد رضاعه بالعقل الإنسانى عند العبقرى فى ذروة ذكائه .

إننى أرجح ذلك ترجيحاً يجعل من أكبر الظن أن حياة أبى حامد لو لم تبدأ بالصوفية المترسبة فى خفايا نفسه لما انتهت إلى هذه الصوفية الآخذة بمجامع شعوره وحسه .

والعلم اليوم وقبل اليوم يؤيد أثر الترسبات النفسية فى ظواهر الوجود النفسى أكثر مما يؤيد أثر الترسبات العقلية فى ظواهر الوجود العقلى، لأن العقل يعتمد فى مدركاته على منافذ الحس ، وهى متغيرة لاثبات لها ، وأما النفس الإنسانية فهى مدركة للحقائق بذاتها فإدراكاتها ثابتة لا تتغير ، بيد أنها قد تحجب فلا تظهر فيتوهم أنها ذهبت .

وهذا التوافق — أو على التحقيق هذا الاتحاد — بين بداية أبى حامد ونهايته هو — فى رأينا — أول خطوة فى الاتجاه الصحيح إلى معرفة مفتاح شخصية أبى حامد الغزالى ، وهو اتجاه لم نعلم أن أحداً من الباحثين وقف عنده وقفة بحث وتحليل تبين معالم الطريق من أوله فى حياة هذا العبقرى .

وكأن الباحثين — على كثرتهم وتعدد مشاربهم — شغلوا بأبى حامد العَيْلم الباحث النظار ، الحجة الفيلسوف ، المتكلم ، الصوفى بعلمه وعقله ، العليم العقول فى تصوفه ، عن أبى حامد الصوفى بفطرته وبدايته .

ومن العجيب المستغلق أن أبا حامد نفسه رضى الله عنه أرخ لحياته فأطنب وفصل ، ولكنه فى هذا التأريخ شغل بعلمه وعقله عن صوفيته فى بدايته ،

فبقيت تلك المرحلة مجهولة المعالم ، ولأمر ما عاد أبو حامد فى نهايته إلى ما كان من تقدير الله له فى بدايته .

وشخصية أبى حامد التاريخية عجيبة من عجائب الإبداع الإلهى فى نوع الإنسان ، ذلك لأنها شخصية يراها الناس بادى الرأى أوضح ما تكون شخصية من شهرتها التى طبقت الآفاق ، وآثارها العلمية التى ملأت الأرجاء ، وما أوتيه صاحبها من حدة الذكاء الخارق ، ومن صبر على مكابدة العقول ، ومغامرة الطلب للعلوم والمعارف والأفكار فى كافة ألوانها بنهم لا يشبع ، وجرأة على اقتحام المزالق الفكرية العصية ، والمضائق العلمية فى غير وجل ولا تهيب مع قوة عارضة فى الجدل والمحاجة لم تهزم قط ، حتى قيل عنه : إنه كان أنظر أهل زمانه ، وأوحد أقرانه ، لم تر العيون مثله ، ولم ير هو مثل نفسه . يصفه شيخه المؤسس لشخصيته العلمية عبد الملك الجوينى إمام الحرمين وأستاذ عصره بأنه « بحر مغدق » وتروى « بحر مغرق » وكلا المعنيين صحيح واقع فى حياة الغزالى ، وكان الإمام يتجج به ويفتخر بتلمذته له ، إلى أن توج القدر الإلهى الحكيم ذلك كله بهذا التنسك الصوفى المتبتل فى محاريب العبودية المشرقة ، الذى بلغ فيه أبو حامد رضى الله عنه مرتبة من الكشف الروحانى — كما يقول — عزيزة المنال ، لا يصح البوح بها لمن لم يكن من أهلها ويكتفى فى الإخبار عنها لمن لم يذقها بالتغنى بهذا البيت من الشعر الرمزى الذى يمثل موقف أبى حامد من نفسه فى بهجة إشراق روحه ، وتفتح قلبه لحقائق الوجود الغيبية ، وموقفه من حياة الناس التى اطرحها وأعرض عنها بعد أن جمعت له زخارفها فى قبضة يده ، راضياً أكمل الرضا عن صوفيته التى تسامت به فوق مظاهر العلو المادى الدنيوى الذى كان يغمر عصره ، وكاد يغمره فى عصره .

فكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

هذه الشخصية الواضحة بخصائصها وصفاتها فى بادئ الرأى هى نفسها أغمض ما تكون شخصية فى تحليلها وتعرف حقيقتها ، ووضعها فى مكانها من الحياة .

ومن ثم كانت شخصية أبي حامد الغزالي معترك الألسن والأقلام ، منذ كان أبو حامد العبقري النظار الذي حطم العقول بقوة عقله ، والعالم الأصولي الفقيه المتكلم الذي يرسي قواعد العقائد على دعائم المنطق البرهاني فيحميها بسياج الحجة الباهرة القاطعة والجدلي الذي يقتحم حصون الخصوم اقتحام مغالبة ليبهرج بساطع حجته ما أقاموا — في زعمهم — من شبه وأباطيل ، والفيلسوف الذي خنعت له كبرياء الفلاسفة ودانت له عصيات الفلسفة ، فظهر على أسرارها وكشف عن خبيئاتها ، ورد زيفها ، وحقق من عويص قضاياها ما عجز عنه فحولها والصوفي النفساني ، والحكيم الروحاني الذي غاص بنور قلبه وإشراق روحه على أسرار الشريعة وحكم تشريعها ، فبينها في إحيائه بما لم يجر معه في شوطه جواد من الأئمة والحكماء ، مما دفع محبيه إلى الإغراق في وصف هذا الكتاب الفريد في بابه ، حتى روى صاحب التعريف بالإحياء عن الإمام النووي — وهو من هو إمامة وفضلا ، وعلماً ، وزهداً وجهارة بالحق — أنه قال : « كاد الإحياء يكون قرآناً » ولو كان الإمام النووي على غير ما يعرفه التاريخ لقلنا إنها كلمة شاعرية ، اكتست ثوباً فضفاضاً من مبالغات الشعراء ، ولكن يغتفر في باب المدائح للمحب ما لا يغتفر لسواه ، إذا صح النقل عن هذا الإمام .

وقد كان الحافظ أبو الفضل العراقي مقارباً إذ يقول في تخريجه لأحاديث الإحياء : « إنه من أجل كتب الإسلام في معرفة الحلال والحرام ، جمع فيه بين ظواهر الإحكام ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام ، ولم يقتصر فيه على مجرد الفروع والمسائل ولم يتبحر في اللجة بحيث يتعذر الرجوع إلى الساحل ، بل مزج فيه علمي الظاهر والباطن » .

كانت شخصية الغزالي معترك الأقلام ، وميدان أسلات الألسن ، منذ دوى اسمه في الآفاق وسارت مؤلفاته مع الشمس حتى بلغت من دنيا الناس ما قصرت دونه مصنفات سائر العلماء والحكماء ، فعاشقوه ، ومريدوه المعجبون بعقله وعلمه رفعوه — كما سمعت — فوق مستوى العلماء والباحثين ، فالصوفية

قضهم بقضيضهم متوافقون على إجلال أبى حامد ووضعه فى مرتبة القطبانية والغوثية والصديقية عندهم ، ويروون فى شأنه عن شيوخهم الأكابر روايات وغرائب لا سبيل إلى عرضها فى بحث محدود يقصد إلى تصوير شخصية الغزالى المفكر الذى خاض بحار العلوم والفنون والمعارف وخرج منها بعد أن تملأ بأصولها وفروعها زاهداً فيها ، وهؤلاء أكثر محبى الغزالى مبالغة فيه وإغراقاً فى مدحه والثناء عليه ، وهل غير الحب يجرؤ على أن يقول ما نقله اليافعى عن بعض العلماء الجامعين بين علم الظاهر والباطن : لو كان نبى بعد النبى لكان الغزالى ؟ !

ومما يكبر فى الصدر وإن كان لا يستحيل فى العقل ما يحكيه ابن السبكى فى الطبقات عن الشيخ العارف إمام الصوفية فى عصره أبى الحسن الشاذلى أنه رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى النوم وقد باهى موسى وعيسى عليهما السلام بالإمام الغزالى وقال لهما : أفى أمتكما حبر مثل هذا ؟ قالا : لا . ومخرج هذا ونحوه — فى رأينا — إجلال الحب وتعظيم المحبين .

وهذا اللون كثير جداً فى ترجمة أبى حامد الغزالى ، وهو الذى يعتمد عليه عامة أهل العلم فى إجلال أبى حامد وتعظيمه .

أما الفقهاء والمتكلمون وأصحاب الطبقات من محبى الغزالى فبحسبك ما تقرأ من كلامهم فى الطبقات الكبرى لابن السبكى ، والمناوى ، والسمعانى وابن عساكر ، وابن النجار الحنبلى ، والفتح البغدادى ، وعبد الغافر بن إسماعيل الفارسى والشعرانى ، وغيرهم ممن لا يحصون كثرة ، فهو عندهم أفقه أقرانه وأبرعهم فى المذهب ، وكانت له إمامة العراق بعد إمامة خراسان ، أحكم الأصول وأخمد الفحول ، يقول فيه تلميذه محمد بن يحيى : « الغزالى لا يعرف فضله إلا من بلغ أو كاد يبلغ الكمال فى عقله » ويعقب على ذلك ابن السبكى فيقول : « يعجبنى هذا الكلام ، فإن الذى يحب أن يطلع على منزلة من هو أعلى منه فى العلم يحتاج إلى العقل والفهم ، ولما كان علم الغزالى

فى الغاية القصوى احتاج من يريد الاطلاع على مقداره أن يكون هو تام العقل ، وأقول : لا بد مع تمام العقل من مداناة مرتبته فى العلم لمرتبة الآخر ، وحينئذ فلا يعرف أحد جاء بعد الغزالى قدر الغزالى ولا مقدار علم الغزالى ، إذلم يجئ بعده مثله » . وهذا كلام لا يعجبنا من ابن السبكى، لأنه فاق المبالغة والإغراق إلى التحجير على فضل الله ، والحكم على العقول والأفكار بالعقم بعد الغزالى ، والحياة لا تزال تلد مثل الغزالى ومن هو فوق الغزالى ، وفضل الله وفيضه ، فى الناس عامة وفى حياة المسلمين خاصة ، لا يزال عام الجود والعطاء ، وغفر الله للمحبين جمحات الأقلام .

وأما متنقصو أبى حامد رحمه الله ، فأكثرهم من الفقهاء والمحدثين ، فكما حمل الحب المحبين على المبالغة والإغراق فى المدح والثناء ، حمل الشنآن الشانئين على المبالغة فى التنقص والعيب ، حتى رمى بعضهم أبا حامد بالكفر وطى بساط الشريعة ، وأحصوا عليه كلمات موهمة مشتبهة وتعلقوا بها وكان أظهر هؤلاء الإمام أبا عبدالله المازرى الفقيه المالكى المغربى والإمام أبا بكر الطرطوشى وابن الجوزى ، وابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، وتقى الدين ابن الصلاح والحافظ الذهبى وغيرهم ، وتتبع كلامهم فى نقد أبى حامد مما يطول ويحتاج إلى فراغ وجهد يكشف عن موضع الحق فيه .

وقد كان نقد هؤلاء لأفكار أبى حامد وتتبعهم لكلامه فى مؤلفاته وتنقصهم له باعثاً لمحبيه على الرد عليهم والدفاع عنه وتوضيح وجهة نظره فنشأ من هذا وذاك مكتبة خاصة لو جمعت لكانت من أعظم دوائر المعارف فى موضوعها ، وليت مكرمى الغزالى بالاحتفال بمهرجانه يقومون بذلك العمل الجليل .

هذا الوضع التاريخى المتدافع الذى احتف بشخصية الغزالى لا يمكن الاعتماد عليه فى تحديد معالم تلك الشخصية ووضعها فى مكانها من الحياة .

ومفتاح شخصية الغزالى – فى رأينا – ماثل فى تتبع أطوار حياته ودراستها مرحلة مرحلة ، دراسة مرتبة ، ومعرفة ما كان عليه من السلوك وما أنتجه فى كل طور ومرحلة من مراحل تلك الحياة من الأفكار والأعمال ، والكشف عن صلة كل مرحلة بما سبقها ، لأن الغزالى سريع التطور كثير الأطوار ، متوثب النفس ، فوار العقل لم تعرف حياته الهدوء والاستقرار ، فهو إذا هدأ بجسمه واعتزل الحياة فإنه فى هذه العزلة كان باطنه يغلى غليان القدور تشتعل من تحتها النيران ، تفور نفسه ، ويتوثب عقله بحثاً وراء الحقيقة التى تراءت له فى كل طور من أطوار حياته فى إطار من صنع هذا الطور ، فقد تراءت له بظلالها الباهتة فى طور تصوفه التقليدى ، وهو فى طور الطفولية والصبا على يد شيخه الأول ، ذلك الصوفى صديق أبيه ووصيه عليه ، فعلق منها بقلبه ما يعلق بالنفس من آثار الرؤى والأحلام .

ثم تراءت له فى دراسة الفقه تقليداً لمذهب الشافعى ، الذى درس أوائله فى صباه ببلدة طوس ثم رحل لدراسته بأوسع مما درس إلى جرجان ، حيث سمع وعلق وكتب ، وعاد إلى طوس يحفظ ما علق وكتب ، ومكث فى ذلك ثلاث سنين كما يحكيه هو عن نفسه خشية أن يفقد علمه بفقد تعليقته ، كما ذكر ذلك فى قصة لطيفة .

ثم رحل إلى نيسابور ، وفيها تتلمذ على مؤسس شخصيته العلمية الإمام عبد الملك الجوينى إمام الحرمين ، وكان أحد العقول الإسلامية الفذة ، وكان قيِّم المذهبين فى عصره ، مذهب الفقه ومذهب الكلام والجدل ، فوجد فيه الغزالى طلبته فلازمه – وهو فى حدة الشباب والفتاء – وجد واجتهد ونافس وزاحم حتى برع فى المذهب والخلاف والجدل ، وأصول الفقه ، وأصول الدين والعقائد ، والمنطق ، وفى هذا الطور من حياته تصدى للمناظرة والجدل وتقدم للرد على المخالفين من المعتزلة والتعليمية القائلين بالإمام المعصوم ، كان عجيباً فى فهم مذاهب مخالفيه وتقريرها قبل الرد عليها حتى عيب عليه ذلك ،

وقيل له : إنك تقرر شبههم ومذاهبهم بما لم يستطيعوه ، فكان يقول فى الاعتذار عن نفسه : إنى أخشى أن أرمى بعدم فهم كلامهم .

وذاع صيته فى هذا الطور من حياته وتكالب عليه أرباب النحل والفرق، فرسخ لهم طوده فلم يفلوا له قناة ، وقد فتح عليه الجدل وعلم الكلام أبواباً من مسائل الفلسفة فى العقائد ، فأخذ فى درسها من غير معلم أو أستاذ موقف كما يقول هو ذلك :

« ثم إنى ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم فى أصل العلم ، ثم يزيد عليهم وتجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة . . . . فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى فى عماية ، فشمرت عن ساق الجد فى تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ومعلم وأقبلت على ذلك فى أوقات فراغى من التدريس والتصنيف فى العلوم الشرعية . . . فأطلعنى الله سبحانه بمجرد المطالعة فى هذه الأوقات المختلسة على منتهى علومهم فى أقل من سنتين ، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة أعاوده وأتفقد غوائله حتى أطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل اطلاعاً لم أشك فيه[1] . »

والغزالى رحمه الله يصف نفسه فى هذا الطور — وهو أهم أطوار حياته وأعظمها ثورة مع نفسه ومع الحياة الفكرية عامة — فيقول :

« ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أنافت السن على الخمسين أقتحم لجة هذا

(١) المنقذ من الضلال .

البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة وأقتحم كل ورطة وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ولا متكلماً إلا وأجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته .

وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا » .

وهذا النص واضح جداً فى أن الغزالى يصرح بأنه انحلت عنه رابطة التقليد ودخل فى زمرة الأئمة المجتهدين فى أوائل سن الشباب ، لأنها هى التى تكون قريبة عهد بسن الصبا ، وتلك هى سنة أيام تلمذته لإمام الحرمين .

فأى تقليد هذا الذى انحلت عنه رابطته ؟ أهو التقليد العام فى جميع العلوم والفنون ؟ أم هو التقليد الخاص بالعقائد ؟

والذى يؤخذ من كلام الغزالى أنه يقصد إلى التقليد فى العقائد ، بدليل قوله فى النص السابق « وأنكسرت على العقائد الموروثة » وبدليل قوله فى آخر كتابه « ميزان العمل » تحت عنوان (بيان معنى المذهب واختلاف الناس فيه) :

« لعلك تقول : كلامك فى هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين ،

ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد ، فما الحق من هذه المذاهب ؟ . . . »

إلى أن يقول :

« فجانب الالتفات إلى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب » .

ومن ثم يظهر أنه لا يدخل التقليد فى فروع الفقه فى قصده ، وإلا فكيف تكون انحلت عنه رابطة التقليد فيها وهو فى مؤلفاته الفقهية كالوسيط والوجيز يقرر مذهب الشافعى ، ثم إن الغزالى لم يكن ممن عنوا بالحديث والخلافيات ، وهما من أوائل ما يعتمد عليه المجتهد فى الفروع الفقهية .

وانحلال رابطة التقليد فى العقائد — وهو الذى يقصده — واجب كل من تأهل للنظر فى الأدلة ، فهل يقصد أبو حامد بذلك منهجه فى علم الكلام ؟ إنه يأبى على الباحث أن يؤمن بأن علم الكلام أخرجه من التقليد إلى الاجتهاد لأنه يقول :

« ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعلقته وطالعت كتب المتقدمين المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودى ، وإنما مقصوده حفظ عقائد أهل السنة على أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة : . . . ولكنهم — أى المتكلمين — اعتمدوا فى ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم اضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، فلم يكن الكلام فى حقى كافياً ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافياً » .

فعلم الكلام إذن لم يكن هو الذى حل رابطة التقليد فى العقائد عن الإمام الغزالى ، على أننا لا ندرى كيف أن مجرد القبول من القرآن أو الأخبار المقطوع بها عن النبى صلى الله عليه وسلم لا يحل رابطة التقليد عمن يفهم طرائق الاستدلال بها ؟ كأن الغزالى لا يرى أن الأدلة النقلية إذا كانت قطعية

النص والدلالة تكفى فى حل رابطة التقليد وانكسار العقائد الموروثة ، وما موقفه من جمهور الصحابة وسائر الأئمة قبل ظهور طرائق الاستدلال الكلامية ؟

وإذا كان علم الكلام لم يحل رابطة التقليد عن الإمام الغزالى فأى علم وراءه يمكن أن يسند إليه حلها أهو علم الفلسفة ؟ وقد درسه الغزالى بعد فراغه من علم الكلام الذى لم يكن وافياً بمقصوده ، وكانت دراسته للفلسفة من قراءة كتبها دون موقف ولا معلم فى أوقات فراغه من دروسه وتصنيفه ، ويقول إنه حصلها حتى بلغ فيها أنه فاق أعلم علمائها فى سنتين ، وردد النظر بعد فهمها قريباً من سنة حتى اطلع على ما فيها من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل اطلاعاً لم يشك فيه .

وهنا نتساءل أية فلسفة هى التى يقصدها الغزالى بهذا الكلام الذى تبجح به فى كتابه المنقذ من الضلال ؟ أهى الفلسفة التى يعرفها الفلاسفة القدامى من الأوائل ويعرفها الفلاسفة الذين نشئوا فى ظل الإسلام بجميع أبوابها وفروعها .

إن الغزالى يجيب عن ذلك فى بساطة وثقة بالغة فيقول :

« فأطلعنى الله سبحانه بمجرد المطالعة فى هذه الأوقات المختلسة على منتهى علومهم . . . » .

ثم أخذ يعدد طوائفهم فذكر « الدهريين » و « الطبعيين » و « الإلهيين » . وذكر أن علومهم بالنسبة إلى غرضه تنقسم إلى رياضية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وإلهية ، وسياسية ، وخلقية ، ثم تكلم على كل قسم وأدخل تحته فنوناً .

ونحن نقف فلا نستطيع الحكم على أبى حامد فى هذا ، ولا الحكم له وإن كنا نؤمن أنه لا حرج على فضل الله ، مع أنه ذكر فى مقدمات التهافت أن آراء الفلاسفة منتشرة وطرقهم متباعدة .

بيد أننا نظن ظناً قوياً فى توجيه كلام أبى حامد واطلاعه على الفلسفة فى مدى سنتين من مجرد قراءة كتبها دون معلم وأستاذ، أن أبا حامد أخذ عن

أستاذه إمام الحرمين مبادئ الفلسفة ممزوجة فى علم الكلام والجدل ، فرسخ منها فى ذهنه كثير من مصطلحاتها ولا سيما الجانب الإلهى فلما فرغ من علم الكلام عاود الكلام فى الفلسفة مستعيناً بمطالعة كتبها على ضوء ما أخذه عن أستاذه إمام الحرمين ، وقد كان له فيها القدح المعلى غير أنه ما كان يظهر بها كما يدل على ذلك كلامه فى كتاب البرهان الذى اشتمل على معضلات فلسفية لا تزال مغطاة على العقول .

وتتبع هذا الظن بأن الغزالى قرأ من الفلسفة مختصرات فى أكثر أبوابها فأحاط عاماً بمبادئها وتوسع فى باب الإلهيات لصلته القوية بعلم الكلام وأنه اعتمد على كتب ابن سينا والفارابى اللذين اعتبرهما أقوم الفلاسفة بمذهب أرسطو وعبارة ابن سينا قريبة الفهم أكثر من عبارة غيره ، والناظر فى كتابه الإشارات يجد كثيراً من ألفاظه وعباراته ممزوجاً فى كتب الغزالى ، ولا سيما كلامه فى إشاراته عن العارفين ومقاماتهم والزاهدين ودرجاتهم .

وقد يكون الغزالى قاصداً هذا النحو فى رده على اعتراض من اعترض عليه فقال :

« ولقد اعترض على بعض الكلمات المثبوته فى تصانيفنا فى أسرار علوم الدين طائفة من الذين لم تستحكم فى العلوم سرائرهم ولم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم ، وزعم أن تلك الكلمات من كلمات الأوائل مع أن بعضها من مولدات الخاطر ، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر وبعضها يوجد فى كتب الشريعة وأكثرها موجود معناها فى كتب الصوفية ، وهب أنها لم توجد إلا فى كتبهم فإذا كان ذلك كلاماً معقولا فى نفسه مؤيداً بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلا ينبغى أن يهجر وينكر » .

بهذا الظن يمكن حل عقدة التوقف فى قبول دعوى الإمام الغزالى فى اطلاعه على الفلسفة ودراستها ،ولكن هل هى الفلسفة التى حلت عنه رابطة التقليد بعد إذ عجز عن ذلك علم الكلام ؟

إن الإمام الغزالى لم يثق فى الفلسفة ولا فى الفلاسفة ، بل إنه صرح بأنه درس الفلسفة ليرد عليها ويقول ، فى التهافت : « إنه ابتدأ تحرير هذا الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التى هى على التحقيق مضاحك العقلاء » .

إلى جانب ما نجده فى كتبه من حط على الفلسفة بصفة عامة .

وإذا كان هذا الكلام صريحاً فى القدماء من أمثال أرسطو وأستاذه أفلاطون ، فإن الغزالى لم يحجم عن التصريح فى كتابه المنقذ عن إدخال من تبع القدماء من متفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابى معهم فى التفكير بما كفرهم به .

فعلم الفلسفة إذن ليس هو الذى حل رابطة التقليد عن الغزالى فى قرب عهد بسن الصبا .

وإذا كان علم الكلام والفلسفة عجزا عن حل رابطة التقليد عن الغزالى فما الذى حلها عنه ؟ أهو التصوف الذى انتهى إليه الغزالى ويقول عنه :

« ثم لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتى على طريق الصوفية وعلمت أن طريقهم إنما تتم بعلم وعمل ، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى . »

ويقول .

« إنى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى ، خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمعوا عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرتهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلا » .

والصوفية فى نظر الغزالى « نور يقذفه الله تعالى فى الصدر » دون نظر فى دليل أو ترتيب كلام ، وكيف يحل هذا رابطة التقليد فى العقائد ، قد يكون مسلماً بالنسبة للشخص فى ذاته إذا تحقق له ما يقوله الصوفيون من الكشف الذى ينتهى كما يقول الغزالى :

« إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ » .

لكن الحالة إذا سلمت لأربابها وحلت عنهم رابطة التقليد فى ذواتهم فقط ، فهى ليست حالة العلماء المجتهدين فى تأسيس عقائدهم على النظر والبرهان ، ليكونوا فيها قدوة لغيرهم .

لكن الغزالى رحمه الله يحل هذا الإشكال بما يقوله فى كتابه « ميزان العمل » تحت عنوان (المذهب الثالث) :

« ما يعتقده الرجل سراً بينه وبين الله عز وجل لا يطلع عليه غير الله تعالى ولا يذكره إلا مع من هو شريكه فى الاطلاع على ما اطلع أو بلغ رتبة من يقبل الاطلاع عليه ويفهمه » .

ومعنى ذلك أن الإنسان يعيش مع الناس بمذهب وعقيدة ، ومع نفسه فيما بينه وبين الله بمذهب وعقيدة ، ولا ندرى ما هذا ؟ إلا أن يكون شيئاً جاء من قبيل خبيئات الفلسفة أو مذهب التعليمية أصحاب الإمام المعصوم والسر المكتوم ، والإمام الغزالى يرد عليهما ويزيف مذهبهما .

وإذا قبلنا أن التصوف يمكن أن يحل رابطة التقليد ، فمتى تصوف الغزالى تصوفاً انتهى به إلى الكشف عن حقائق الغيب فيكون الإيمان مع هذا الكشف إيمان مشاهدة وحضور وهذا لا تقليد فيه ؟ هل تصوف فى سن قريبة عهد بسن الصبا التى يقول إنه انحلت عنه فيها رابطة التقليد ؟

ليس بين باحثى الغزالى من يقول إنه تصوف مبكراً ، سوى ما لفتنا إليه النظر من بداية حياته على يد شيخه الصوفى الذى وصاه أبوه عليه وعلى أخيه ،

وقد استروحنا من قرائن الحال أن تربية الغزالى بدأت صوفية ، غير أن تلك الحالة لم تتصل ، لأن طلبه العلم وخوضه بحار العلوم واشتغاله بنضال الفرق المخالفة قطعها ، فبقى ما بقى منها راسباً فى قاع نفسه حتى حركته النهاية الصوفية العظمى التى انتهى إليها الغزالى فى آخر حياته ، على أن بعض الروايات يقول : إن الغزالى كان ينكر على الصوفية أحوالهم حتى هداه الله لطريقتهم على يد شيخه النساج ، روى الزبيدى فى شرح الإحياء عن قطب الدين محمد بن الأردبيلى قال : قال حجة الإسلام :

« كنت فى بداية أمرى منكراً لأحوال الصالحين ومقامات العارفين حتى صحبت شيخى يوسف النساج بطوس ، فلم يزل يصقلنى بالمجاهدة حتى حظيت بالواردات ، فرأيت الله فى المنام ، فقال لى : يا أبا حامد ، قلت : أو الشيطان يكلمنى ؟ قال : لا بل أنا الله المحيط بجهاتك الست ، ثم قال : يا أبا حامد ذر مساطرك وأصحب أقواماً جعلتهم فى أرضى محل نظرى ؟ وهم الذين باعوا الدارين بحبى ، فقلت : بعزتك إلا أذقتنى برد حسن الظن بهم ، فقال : قد فعلت ، والقاطع بينك وبينهم تشاغلك بحب الدنيا ، فاخرج منها مختاراً قبل أن تخرج منها صاغراً ، فقد أفضت عليك أنواراً من جوار قدسى ففز ونل ، فاستيقظت فرحاً مسروراً ، وجئت إلى شيخى يوسف النساج ، فقصصت عليه المنام فتبسم ، وقال : يا أبا حامد : هذه ألواحنا فى البداية محوناها بأرجلنا ، بل إن صحبتنى سيكحل بصر بصيرتك بإثمد التأييد حتى ترى العرش ومن حوله ثم لا ترضى بذلك حتى تشاهد ما لا تدركه الأبصار ، فتصفو من كدر طبيعتك وترقى على طور عقلك ، وتسمع الخطاب من الله تعالى كموسى إنى أنا الله رب العالمين . »

هذه رواية نذكرها لا لنعرضها على العقل ليحكم لها أو عليها ، لأن أحوال الصوفية ومدركاتهم فوق طور العقل — كما يقولون عن أنفسهم — وإنما

ذكرناها لنبين أننا نقف منها موقف الشك ، لما اشتملت عليه من إنكار أبى حامد لأحوال الصالحين ومقامات العارفين ، ولم نطلع على شىء من الإنكار فى كتب الغزالى التى قرأناها ، وإنما ينكر على الحلوليين ممن يدعون التصوف وغيرهم من فرق الضلال ، أما صالحو القوم وعارفوهم فكان محباً لهم منذ رضع ألبانهم إلى أن فطم على أيديهم .

وفيها أيضاً ما يؤيد نظرية التصوف فى قول رجاله : إن العلم حجاب ، فقد قيل لأبى حامد :

« در مساطرك ، واصحب أقواماً فى أرضى جعلتهم محل نظرى » .

وفيها أن الغزالى تصوف بعد أن طوف الآفاق وبحث ودرس وجادل ، ثم عاد إلى بلده طوس ليستقر فيها وهناك اجتمع بالنساج وأخذ عليه الطريق ، فلم يكن التصوف مما عناه فى حل رابطة التقليد .

على أن هناك رواية يرويها الشعرانى نقلا عن محيى الدين بن عربى تفيد أن تصوف الغزالى لم يخلصه تماماً من حجاب العلم ، قال ابن عربى :
« وكان الغزالى يقول :

« لما أردت أن أنخرط فى سلك القوم وأشرب من شرابهم نظرت إلى نفسى فرأيت كثرة حجبها — ولم يكن له شيخ إذ ذاك — فدخلت الخلوة واشتغلت بالرياضة والمجاهدة أربعين يوماً فانقدح لى من العلم ما لم يكن عندى ، أصفى وأرق مما كنت أعرفه ، فنظرت فيه فإذا فيه قوة فقهية ، فرجعت إلى الخلوة واشتغلت بالرياضة والمجاهدة أربعين يوماً فانقدح لى علم آخر ، أرق وأصفى مما حصل عندى أولاً ، ففرحت به ، ثم نظرت فيه فإذا فيه قوة نظرية ، فرجعت إلى الخلوة ، ثالثاً أربعين يوماً ، فانقدح علم آخر هو أرق وأصفى فنظرت فيه فإذا فيه قوة ممزوجة بعلم علم ، ولم ألحق بأهل العلوم اللدنية ، فعلمت أن الكتابة على

المحو ليست كالكتابة على الصفاء الأول والطهارة الأولى ولم أتميز عن النظار إلا ببعض أمور » .

قال ابن عربى : « رحم الله أبا حامد ما كان أكثر إنصافه وتحرزه عن الدعوى » .

وهذه الرواية أظهر فى أن العلم حجاب عن الفتوحات اللدنية وإنما يكون الفتح من طريق العلم فى باب العلم ، وهى تدل على أن مقام الغزالى فى التصوف محدود ، وأنه علم أنه لو تصوف منذ بدايته على مقتضى فطرته لأدرك السابقين من العارفين .

وإذا كان علم الكلام والفلسفة والتصوف لم يظهر أن واحداً منها هو الذى حل رابطة التقليد عن الغزالى ، وهى علومه التى صال فيها وجال ، وصنف وكتب ، وأخذ ورد ؛ فما توجيه كلامه إذن ؟

الغزالى ينظر إلى علم الكلام نظرين :

النظر الأول : باعتباره علماً يقوم على صحة النظر فى الأدلة والبراهين العقلية التى تحقق قضاياه وتثبتها إثباتاً يحميها من زعزعة المناقضات والمعارضات والشبه ويؤدى إلى ضرب من اليقين العقلى فى حدود المقاييس العقلية المعتبرة فى النظر البرهانى عند من يسلمها .

وهذا النظر هو ما يقصده الغزالى بقوله عن هذا العلم : « فصادفته وافياً بمقصوده » وهو بهذا الاعتبار مؤد بمن حصله تحصيلا كاملا ، ونظر فيه نظراً استدلالياً إلى أن تنحل عنه رابطة التقليد العقائدى بالنسبة للعقائد الحقة المأخوذة أولا بالتقليد النقلى عن الكتاب والسنة باستنباط علماء الإسلام .

وقد صرح الغزالى بأن مقصود هذا العلم :

« هو حفظ عقائد أهل السنة على أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ، فقد ألقى الله على لسان رسول الله صلى

الله عليه وسلم عقيدة هى الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار » .

والغزالى بلغ ذروة هذه المرتبة ، فكان إماماً نظاراً ، جادل عن عقيدة أهل السنة ودفع عنها شبه خصومها ومناقضاتهم دفعاً جعل الناس يلوذون به باعتباره الحارس للعقيدة بقوة حجته ، وهذه مرتبة لا يبلغها إلا من انحلت عنه رابطة التقليد فى العقائد الموروثة .

« ولقد قام طائفة منهم بما أيدهم الله تعالى فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة ؛ والتغيير فى وجه ما أحدث من البدعة » .

وقد كان هو فى عصره إمام هذه الطائفة ، وعلى هذه الدعامة قام مجده فى نسابور وبغداد فى رحلته الأولى إلى إمام الحرمين وتوليه التدريس فى المدرسة النظامية ببغداد ، فقد انتدب نفسه وندبته عبقريته الجدلية لمناهضة المعتزلة والتعليمية وهما قوى الطوائف المعارضة فى عصره فأخمد جذوة بدعتهما ، وتعلق الناس به وبلغ من الصيت ما لم يبلغه أحد من أقرانه .

ومن هنا يترجح عندنا أن علم الكلام بهذا النظر هو الذى حل رابطة التقليد عن الغزالى وبلغ به مبلغ الاجتهاد والتحقيق ، وإن كان ابن السبكى يشكك فى ذلك فيقول : « ولم أر له مصنفاً فى أصول الدين بعد شدة الفحص إلا أن يكون قواعد العقائد وعقائد صغرى ، وأما كتاب مستقل على قاعدة المتكلمين فلم أره » .

ونحن نعتمد فى ترجيحنا على أمرين :

أولا : على مواقف الغزالى التى تواترت أخبارها منذ لقى شيخه الإمام اللوذعى الجوينى وتلقى عنه المذهب والأصلين والمنطق وبرع فى ذلك وأحكمه ، وانتهض فى حياة أستاذه للرد على أرباب هذه الفنون وإبطال دعاويهم فتهاووا أمام منطقه وقوة عارضته .

وثانياً : على ما بثه فى سائر مؤلفاته الأصولية والفلسفية والجدلية ، فإنها كلها تنضح بالذب عن العقيدة ومدافعة الخصوم بلوازم مسلماتهم ، وهى الطريقة المفضلة عند الغزالى ، السائدة فى مؤلفاته حتى كتابه تهافت الفلاسفة الذى عقده للرد على الفلاسفة يجرى فيه معهم على هذا النمط ولهذا يحمل عليه ابن رشد فى تهافته ويتهكم به ويجهله فى بعض مواضع الكتاب بالفلسفة ويناقشه باعتباره مجاوباً عن الأشعرية ، وهم طائفة أهل السنة فى علم الكلام ، وهذا بيّن مبثوث فى ثنايا هذا الكتاب .

النظر الثانى : باعتباره علماً لا يفى بمقصود الغزالى فيما يطلبه من اليقين فى إدراك الحقائق إدراكاً تثبته الضرورة العقلية التى ينكشف معها المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، وهذا النظر هو الذى دفع الغزالى إلى أن يقول عن علم الكلام بالنظر الأول :

« وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلا ، فلم يكن الكلام أى بالنظر الأول — فى حقى كافياً ، ولا لدائى شافياً » .

بيد أنه يعترف أن هذا نمط فى تطلب الحقيقة خاص به وبمن يكون على غراره ، ويصرح بأن علم الكلام بالنظر الأول قد يكون نافعاً لغيره محققاً لغرضه :

« فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ، وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به مريض آخر » .

والغزالى يرى فى كتاب « ميزان العمل » أن لكل كامل ثلاثة مذاهب :
أحدها : مذهب الآباء والأجداد والبلد الذى فيه النشوء والمعلم الذى أخذ عنه .
وثانيها : مذهب الإرشاد والتعليم لمن جاء مستفيداً مسترشداً .
وثالثها : ما يعتقده الرجل سراً بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه فى الاطلاع على ما اطلع

أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه ، وذلك بأن يكون المسترشد ذكياً ولم يكن قد رسخ فى نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له ، ولم يكن قد انصبغ قلبه انصباغاً لا يمكن محوه منه .

فعلم الكلام بالنسبة للمذهبين الأولين كاف بمقصودهما محقق للغرض المطلوب لهما ، وبالنسبة للمذهب الثالث قد يحقق الغرض عند بعض الناس ويكفى لمقصوده ، وما دام هذا المذهب سريا ، لا يبوح به صاحبه ولا يحتاج للمناضلة عنه فلا حاجة به إلى علم الكلام ولا لأى لون من البراهين الجدلية .

ومن ثم نخلص للبحث :

أولا : أن علم الكلام هو الذى حل عن الغزالى رابطة التقليد العام فى سن قريبة عهد بسن الصبا ، لأنه العلم الذى تضلع فيه على يد قيّمه عبقرى المناظرين وأستاذهم إمام الحرمين وكان إذ ذاك فى سن يصدق عليها أنها قريبة عهد بسن الصبا .

وثانياً : أن التصوف هو الذى حل عن الغزالى رابطة التقليد الخاصة به التى كان يحسها من نفسه ويريد أن يقتلعها بيقين لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم بحيث لو تحداه من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً فى معلومه .

وهذه مرتبة حصل عليها الغزالى بعد أن تخلخلت فى نظره دعائم المحسوسات والعقليات فى توصيلها له إلى ذلك اليقين الخاص الذى يطلبه فى علمه بالحقائق واضطربت أعصابه ، وتوقف عن النظر مدة كان فيها — كما يقول — على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال .

وحصول الغزالى على هذه المرتبة التى يدرك فيها الحقائق إدراكاً يقينياً لا شك فيه لم يكن عن نظم دليل منطقى ، ولا ترتيب كلام بقياس برهانى ، وإنما كان بنور قذفه الله فى قلبه ، فكان ذلك النور مفتاح أكثر معارفه وعلومه كما هو شأنه مع أربابه .

وهذا أمر لا يجدى فيه النقاش والبحث ، لأنه وراء النقاش والبحث فمن أنكره وطالب بإقامة الحجة العقلية على صحته ووجوده ، قيل له إن العقل ليس هو الباب الوحيد لإدراك الحقائق ، ومن قبله وسلمه فهو مقلد لأهله أو ذائق مذاقهم وشارب من مشربهم ، والغزالى رضى الله عنه يقول :

« فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

وقد تكون علاقة الغزالى بالتصوف بدأت فى أيام إقامته بالمعسكر بعد رحيله إليها من نيسابور عقب وفاة أستاذه إمام الحرمين سنة ٤٧٨ هـ وأقام بها إلى سنة ٤٨٤ هـ وكان فى هذه المدة يحضر مجلس نظام الملك للمناظرة والدفاع عن عقيدة أهل السنة التى كان النظام القيم السياسى عليها فى عصره ، وكان نظام الملك سنياً صوفياً :

« شديد التعلق بالصوفية ، شديد التعصب لهم ولمبادئهم ، مسرفاً أشد الإسراف فى البذل عليهم وإعداد التكايا لهم » .

حتى ليواجه الخليفة بتلك القولة ، وهو يعاتبه لإسرافه فى النفقة عليهم وإهمال الجيوش :

« لقد أقمت لك عباداً بالليل لو صاحوا لزلزلت الدنيا بخصومك ومادت بهم الأرض . »[1]

والغزالى شديد الحساسية مرهف الشعور ، عبقرى النفس لوذعى العقل لماح الخاطر فلا يمكن أن يفوته ، وهو فى مكانته من نظام الملك ، ملاحظة تعلق النظام بهذه الطائفة وبذله العناية الفائقة فى خدمتهم ، والغزالى إذا لاحظ تحرك ، وإذا تحرك أمضى ، فهل يكون خاطر الغزالى تحرك نحو النظر فى شأن الصوفية وعلومهم وأحوالهم ومقاماتهم وهو لا بد أن يكون قد جارى النظام الحديث فى أمرهم ؟

---

(١) الغزالى ؛ للأستاذ طه عبد الباقى سرور .

يقول الأستاذ طه عبد الباقى سرور : كان لنظام الملك فضل توجيه الغزالى إلى التصوف والصوفية وقد كان شديد الخصومة لهم شديد الإسراف فى نقدهم فاندفع الغزالى كعادته يبحث كتبهم ويغشى مجالسهم ، بل ويشترك فى حلقات ذكرهم .

ولكن الغزالى عاد إلى التدريس فى مكان أستاذه إمام الحرمين بنيسابور ، وله فيها عهود فى الجدل والمناظرة أيام تلمذته على الإمام ، ويظهر أن ذلك شغله عن مداومة النظر فى التصوف فانصرف عنه ، أو على التحقيق صرفته عنه دواعى منصبه الذى تولاه ، وهو منصب خطير جداً ، وكان فيه مرموقاً منظوراً إليه ، والتصوف يطالبه بقطع علائقه بالدنيا ، وهو بهذا المنصب مغمور فيها ، فلم يتسع له المجال لمتابعة السير مع الصوفية ، ولكن لا نعتقد أن الغزالى وهو لماح الخواطر عظيم الروح ، عبقرى العقل تجرد بمنصب التدريس من كل أثر لصوفية المعسكر الذين عاشرهم أكثر من أربع سنوات .

وإذا أضفنا هذا الأثر إلى الأثر الأول التقليدى على يد شيخه الأول فى طفولته خلص لنا أن الصوفية داعبت عقل الغزالى وروحه منذ طفولته وفى عنفوان شبابه ثم جدت به وأحاطته بشباكها فى رجوليته المستحكمة، فجذبته إليها جذباً اضطراريا ، فكان منها وكانت منه ، وكان لها المدره المفوه ، والعقل المدافع ، فبسط طرائقها ومهد للناس أحوالها وأحكم لهم أصولها ، حتى استقامت على يده علماً موصلا بقواعده وأصوله وآدابه وسلوكه .

وفى خزائنها نجد مفتاح شخصية أبى حامد رضى الله عنه ، لا باعتبار أنه صوفى اعتنق الصوفية مذهباً ، فكتب فى أحوال أهلها ومقاماتهم ، ووطد دعائم علومهم ، وإنما باعتبار انفرد به الغزالى عن سائر الصوفية بل عن سائر العلماء .

ذلك هو ما نسميه « فقه النفس » فالغزالى « فقيه النفس » عبقرى العقل، ونعنى بفقه النفس غوصه على أسرار الشريعة وبيان حِكَم أحكامها بحقائق

قلبية وأمور روحية تجعل من هذه الأحكام غايات محببة تنهض إليها النفوس راغبة محبة ، وذلك ما تجده فى كثير من كتب الغزالى ، ولا سيما درتها اليتيمة (الإحياء) ففيه من أسرار الشريعة ما لم يوجد فى غيره من كتب الصوفية ولا كتب الفقهاء ، وإلى هذا المعنى العظيم فى الغزالى يرجع انتهاؤه إلى الصوفية واعتصامه بها حتى لقى الله على خير حالاتها صوفياً عليما فقيه النفس ، كامل العرفان سديد النظر صادق الإخلاص ، رحمه الله ورضى عنه ..

هل شك حجة الإسلام ؟

يجمع باحثو الغزالى على أنه رحمه الله شك وأمعن فى الشك ، وهم يعتمدون على اعترافات الغزالى نفسه بأنه « دام قريباً من شهرين كان فيهما على مذهب السفسطة » وبأنه تطلب العلم بحقائق الأمور على وجه يقينى ينكشف معه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب وبأنه فتش عن علومه فوجد نفسه عاطلا عن علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات وبأنه توجه إلى النظر فيهما ليتيقن أن ثقته بالمحسوسات ، وأمان الغلط فى الضروريات من جنس ما كان له من قبل فى التقليدات ، ومن جنس أمان أكثر الناس فى النظريات ؛ أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

وبأنه أقبل يمتحن المحسوسات والضروريات لينظر هل يمكن أن يشككك بها نفسه ؟ وبأنه انتهى به طول التشكيك إلى أنه لا ثقة بالمحسوسات لأن حاسة البصر وهى أقواها تريك الشيء موجوداً وهو غير موجود ، والشيء غير موجود وهو موجود ، وتريك الكبير صغيراً فبطلت عندة الثقة بالمحسوسات ، فاتجه إلى العقليات الأولية ، وقال : لعله لا ثقة إلا بها ولكن المحسوسات اعترضت طريقه فى ثقته بالعقليات وأبانت له أنه يحتمل أن يكون وراء حاكم العقل حاكم آخر إذا ظهر يكذب العقل فى حكمه، وعدم ظهور ذلك لا يدل على استحالته .

وبأنه لما خطرت له هذه الخواطر وانقدحت فى النفس حاول علاجها فلم يتيسر له إذ لم يمكن رفع ذلك إلا بدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية وهى المحسوسات والعقليات الضرورية فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ، فأعضل عليه هذا الداء ودام قريباً من شهرين كان

فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل وتركيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف .

هذه هى اعترافات أبى حامد على نفسه فى الشك ملخصة من كتابه « المنقذ من الضلال » والاعتراف كما يقولون أقوى أدلة الإثبات . وكذلك اعتمد باحثو أبى حامد فى شكه على قوله فى آخر كتابه « ميزان العمل » :

« ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشككك فى اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعاً إذ الشكوك هى الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال » .

وهذا تحسين بالغ للشك لأنه جعله موصلا للحق ، والحق عنده هو اليقين الذى لا ريب فيه ولا يمكن معه الغلط ، وجعل الشك طريق النظر الموصل إلى إبصار الحقائق للخروج من العمى والضلال .

وإذا كان الغزالى يرى ذلك طريقاً لغيره فبالحرى أن يكون طريقه هو إلى اليقين ؟

ونحن نقف من هذا الموضوع عند أبى حامد موقف الشك فيه ، أى أننا نشك فى شك أبى حامد رحمه الله معتمدين على أن بعض الباحثين يرون أن الشك بدأ مع الغزالى منذ انحلت عنه رابطة التقليد فى سن قريبة عهد بسن الصبا وقد صرح بذلك الأستاذان « كامل عياد » و « جميل صليبا » فى مقدمتهما لطبع كتاب « المنقذ من الضلال » وذلك كان — فى نظرهما — قبل مغادرته نيسابور للمرة الأولى أى وقت تلمذته بإمام الحرمين ، ويرى « ديبور » فى كتابه تاريخ الفلسفة فى الإسلام هذا الرأى عينه ، وبعض الباحثين يذهب إلى أن الشك تملك أبا حامد بعد خروجه من نيسابور إلى المعسكر فى المدة التى أقامها عند نظام الملك .

وهذا الاضطراب يدل على عدم تحقيق هذه المسألة فى حياة الغزالى ، فلم يبق إلا أصل وجودها المعتمد على اعتراف أبى حامد .

ولنا توجيه فى اعتراف أبى حامد قد يبرئه من الشك مع التسليم بوقوع الاعتراف .

ذلك أن أبا حامد يقصد بهذا الكلام الذى بسط به اعترافه إلى لون من الأسلوب فى الحجاج ، وكان كثير الخصوم فى الجدل والمناظرات فأراد أن يكسر شوكة خصومه عن طريق الإيحاء بتشكيكهم فيما بين أيديهم من البراهين المعتمدة على العقل أو الحس كما أراد أن يحدث هزة فكرية فى المجتمع الذى كان ميدان نضاله ، كما قصد إلى التمهيد لأفكاره الجديدة المنتزعة من الفلسفة حتى يأمن ثورة العامة بقصده تشكيك الناس فى الفلسفة التى انتهض للرد عليها ، والفلسفة إنما تعتمد على أدلة العقل .

ومما يرشح ما ذهبنا إليه أن الغزالى فى هذه الفترات التى يزعم الباحثون أن الشك تملك فيها أبا حامد كان أصح نفساً وأقوى عارضة وأصلب قناة أمام خصومه — كما تدل عليه مؤلفاته فى هذه الفترة ومواقفه فى مجالس الجدل والمناظرات .

والشاك لا يمكن أن تكون معه هذه القوة البنائية فى براهين العقل ومدارك الحس ،ولكن الغزالى كان فى هذه الفترة أخصب قوة منه فى أى فترة أخرى .

وقد تنبه الأستاذ « سليمان دنيا » فى كتابه « الحقيقة فى نظر الغزالى » إلى ذلك فقال : « ومما يثير الدهشة أن شاكاً فى الحقيقة يصدر تآليف إيجابية حول الحقيقة ويدرس حول الحقيقة تدريساً إيجابياً » .

ثم قال : « لكنى ألاحظ على الغزالى فى نقده للفلسفة أنه غير مستجيب لداعى شكه ، لأن قارئ كتاب « التهافت » يلاحظ أن صاحبه لا يزاول عملية الهدم فحسب بل هو يهدم ليفسح المجال لشىء معه لا يقوم على هذه الأنقاض » .

وذلك حيث يقول الغزالى :

« ونحن لم نلتزم فى هذا الكتاب إلا تكذيب مذهبهم ، وأما إثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا الكتاب ، ونعتنى فيه بالإثبات كما اعتنينا فى هذا بالهدم » .

وهذا واضح فى أن الغزالى رحمه الله كان متثبتاً من نفسه فى هدمه لمذهب الفلسفة ومتثبتاً فى عزيمته إقامة بناء عقيدى يحل محلها ، فأين أثر الشك عند الغزالى .

على أن شك الغزالى فى اعترافاته لم ينصب على عقيدته وإنما انصب على مسالك هذه العقيدة الموجودة بقوتها التى لم تتزعزع ، ثم إن تشكيك الغزالى فى مسالك الأدلة ضعيف جداً لا يناسب عبقرية الغزالى وقوة عقله الجدلية ، لأن هذا الإمام لا يغيب عنه أن البصر آلة لإدراك المحسوسات ، وهى تختلف باختلافه قوة وضعفاً فى القوة الباصرة سواء أكانت طبيعية أم مزودة بقوة صناعية ، كما تختلف بقرب الأشياء منها وبعدها عنها ، وليس ذلك تضليلا فى حقيقة المعلوم وإنما هو نقص فى الآلة أو حجاب فى المعلوم .

وقوله فى العقل أضعف من قوله فى الحس لأنه مبنى على فرض وتخيل لم يجد ما يسنده به إلا حالة النوم وإلا ما يدعيه الصوفية من حالة إدراكية فوق إدراك العقل .

وكأن أبا حامد رضى الله عنه أراد أن يخلص إلى هذه النقلة العظيمة فى حياته بالتمهيد لها بهذا القول فى اعترافه على نفسه بالشك ، تلك النقلة التى غيرت حياة أبى حامد تغييراً كلياً ، ونعنى بها صيرورته إلى التصوف والصوفية تخلصاً من حياته الاجتماعية المثقلة بأعباء الجاه ومساجلة العلماء والتعرض لحسدهم وسخطهم ، تلك الحياة التى عاشها أبو حامد طول عمره إلا قليلا مما أدركه فى ظل الصوفية من الهدوء النفسى والعقلى .

وكان أبو حامد مشتبكاً فى حياته الاجتماعية بقيود ثقيلة رأى أنه لا يخلص منها إلا بضرب من هذا اللون الفكرى العجيب الذى خلقه أبو حامد لنفسه ليضعف به القيود الاجتماعية ويمهد الطريق أمامه للخلاص منها . إلى شوق روحانى من مترسبات الماضى السحيق فى حياة أبى حامد منذ طفوليته .

*

وهذا موضوع يحتاج إلى بحث خاص وله أهمية كبرى فى حياة هذا الإمام ونرجو أن نتمكن من تحقيقه إذا أنسأ الله فى الأجل ، وإنما قصدنا هنا إلى التنبيه لعل أحداً من الباحثين يشمر عن ساعد الجد فيحقق هذا الجانب من حياة هذا العبقرى الذى شغل الدنيا بعلمه وعقله وروحه .

وسلام على أبى حامد فى الصديقين والشهداء والصالحين .

الجمهورية العربية المتحـــدة

مطبوعات

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

— ٣٣ —

القـــاهرة

١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م

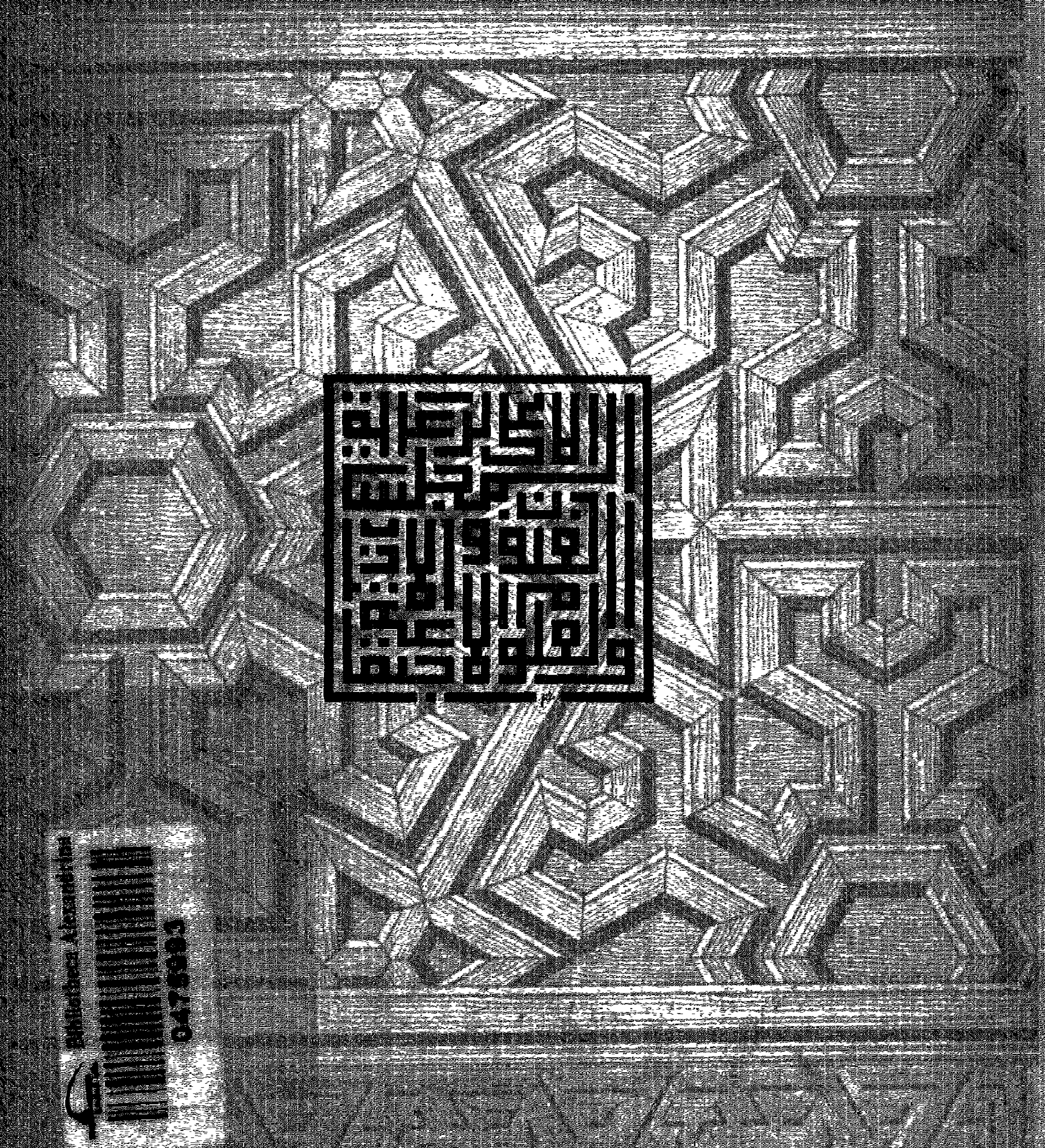
مطابع كوستاتسوماس وشركاه

٥ شارع وقف الخربوطلي بالظاهر - تليفون ٤٤١١٨

١٣ شارع [illegible] القاهرة - تليفون ٥٦٢٣٩



الجمهورية العربية المتحدة



القاهرة

مطابع كوستاتسوماس وشركاه